

L'ethique animale

**Jeangene Vilmer Jean-
Baptiste**

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM



*Que
sais-je?*



L'ÉTHIQUE ANIMALE

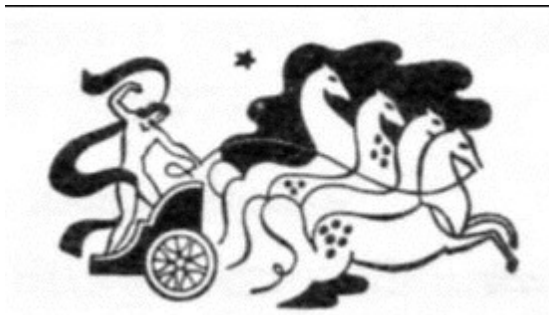
Jean-Baptiste Jeangène Vilmer

puf

QUE SAIS-JE ?

L'éthique animale

JEAN-BAPTISTE JEANGENE VILMER



Introduction

L'expression « éthique animale » n'est pas nouvelle, puisqu'elle est apparue au XIX^e siècle. Son ambiguïté grammaticale lui donnait alors deux significations différentes. Selon la première, il s'agissait de l'éthique des animaux entre eux, c'est-à-dire de l'étude des actions morales – s'il y en a – à l'œuvre dans le monde animal. En 1892, le philosophe anglais Herbert Spencer l'utilise pour désigner l'étude de la conduite qui, au sein de chaque espèce, est considérée comme « relativement bonne » [1]. Selon la seconde signification, l'éthique animale est celle des hommes à l'égard des animaux. En 1894, le philosophe allemand Ignaz Bregenzler publie un livre dont le titre même la définit comme l'étude des rapports moraux et juridiques entre les hommes et les animaux [2].

De ces deux significations initiales, la seconde s'est définitivement imposée au XX^e siècle. L'éthique animale peut être définie comme l'étude du statut moral des animaux, ou de la responsabilité morale des hommes à l'égard des animaux pris individuellement. Elle pose des questions classiques, qui sont devenues de véritables sujets de société : les animaux ont-ils des droits ? Avons-nous des devoirs envers eux ? Si oui, lesquels ? Si non, pourquoi ? Et quelles en sont les conséquences pratiques ? L'exploitation des animaux pour produire de la nourriture et des vêtements, contribuer à la recherche scientifique, nous divertir et nous tenir compagnie est-elle justifiée ?

L'éthique animale est le domaine de recherche dans lequel se posent ces questions. Elle n'est pas, contrairement à un préjugé répandu, un ensemble de réponses univoques, une charte consensuelle, une compilation de règles idéales sur ce qu'il est « moral » de faire aux animaux. De ce point de vue, demander si telle ou telle pratique est « conforme à l'éthique animale » n'a aucun sens. Elle est le lieu d'un débat, souvent extrêmement polémique, dans lequel s'affrontent des positions nombreuses et diverses.

Le terme a un siècle et demi, mais la réflexion sur le statut moral des animaux est millénaire. On pourra en mesurer l'étendue, de Pythagore à nos jours, dans la pensée occidentale, en parcourant l'*Anthologie* que nous publions par ailleurs [3]. Ce petit livre a une ambition complémentaire : exposer les théories contemporaines. Il faut pour les comprendre maîtriser quelques notions préalables. Deux distinctions

suffisent pour l'instant.

La première distingue l'agent du patient moral [4]. Demander si l'animal a un statut moral, c'est demander s'il peut être un agent moral, un patient moral ou les deux. L'agent moral est celui dont le comportement peut être sujet à une évaluation morale (ses actions peuvent être qualifiées de bonnes ou mauvaises). On dira qu'il est « responsable de ses actes ». Le patient moral est celui dont le traitement peut être sujet à une évaluation morale. Par exemple, l'humain adulte normal est à la fois un agent et un patient moral : ses actions et celles qu'il subit peuvent être évaluées moralement. Les bébés, enfants et handicapés mentaux humains, en revanche, ne sont pas des agents moraux (ils ne sont pas responsables de leurs actes), mais ils restent des patients moraux auxquels il nous semble qu'il est « mal » d'infliger une souffrance injustifiée.

Qu'en est-il des animaux ? Ils ont parfois été considérés comme des agents moraux, dont les actions étaient susceptibles d'être évaluées moralement, donc punies (dans les procès médiévaux d'animaux), ou récompensées (on décerne encore des décorations à certains chiens militaires ou sauveteurs). Mais la question essentielle est celle de savoir s'ils doivent être considérés comme des patients moraux. L'existence même de l'éthique animale est une réponse affirmative : à chaque fois que nous, agents moraux, avons une relation avec un animal qui est un patient moral, nous avons à son égard une responsabilité, et la manière dont nous le traitons peut être évaluée moralement, caractérisée de plus ou moins bonne ou mauvaise. La plupart des auteurs dont nous allons, dans ce livre, examiner les positions sont d'accord pour dire que les animaux sont des patients moraux, mais ils diffèrent dans le raisonnement qui les a conduits à cette conclusion, et sur ce qu'il faut en faire.

La seconde distinction qu'il est important de maîtriser avant d'entrer dans le vif du sujet est celle entre trois traditions principales en éthique : le déontologisme, l'utilitarisme et l'éthique de la vertu. Le déontologisme (du grec *deon*, devoir) est une approche dont le paradigme est kantien et selon laquelle une action est moralement bonne si elle est accomplie par devoir ou par respect pour la loi. Elle suppose l'existence objective et a priori de certaines obligations morales universelles, et pense que les actes ont une valeur intrinsèque : ils sont bons ou mauvais en eux-mêmes, indépendamment des sujets et des conséquences. L'utilitarisme, au contraire, est une approche d'origine anglaise (Bentham, Mill, Sidgwick) selon laquelle une action est bonne lorsqu'elle maximise le bonheur (utilitarisme hédoniste) ou la satisfaction des préférences (utilitarisme des préférences) de

l'ensemble des individus concernés. Le déontologisme et l'utilitarisme ont en commun d'évaluer rationnellement les actions, tandis que l'éthique de la vertu évalue davantage le caractère moral de l'agent (ce qu'Aristote appelait son *ethos*).

Le but de ce livre est d'offrir un panorama synthétique mais relativement complet de l'éthique animale contemporaine, et également de corriger certaines imprécisions [5]. Pour ce faire, nous procéderons en six chapitres. La question de la souffrance sera notre point de départ (I), puisque, au moins dans la tradition utilitariste, elle est la raison d'être de l'éthique animale. Nous examinerons ensuite ce que l'on appelle l'antispécisme (II), puis une série de couples conceptuels qui structurent les réflexions sur le statut moral des animaux : le welfarisme et l'abolitionnisme (III), la justice et la compassion (IV), les théories des droits des animaux (V) et les autres positions (VI).

Notes

[1] H. Spencer, *The Principles of Ethics*, II, Londres, Williams and Northgate, 1892, IV, 1

[2] I. Bregenzer, *Thier-ethik: darstellung der sittlichen und rechtlichen beziehungen zwischen mensch und their*, Bamberg, C. C. Buchner, 1894.

[3] J.-B. Jeangène Vilmer, *Anthologie d'éthique animale. Apologies des bêtes*, Paris, PUF, 2011.

[4] G. J. Warnock, *The Object of Morality*, Londres, Methuen, 1971

[5] Cet ouvrage corrige la première partie d'*Éthique animale*, Paris, PUF, 2008. Il s'inspire également de quelques articles écrits depuis, dont «Le critère de la souffrance dans l'éthique animale anglo-saxonne», in J.-L. Guichet (dir.), *Douleur animale, douleur humaine*, Versailles, Quae, 2010, p. 191-199. Je remercie chaleureusement Estiva Reus et Enrique Utria pour leurs relectures et leurs conseils précieux.

Chapitre I

La souffrance

Le point de départ le plus commun, la raison d'être de l'éthique animale la plus fréquemment invoquée, est l'existence d'une souffrance animale. Si les animaux ne souffraient pas, dit-on, la question de leur statut moral, celle de notre responsabilité à leur égard, ne se poserait pas davantage que pour les arbres, les légumes, les roches ou les rivières. Et l'éthique animale ne serait rien d'autre qu'une partie de l'éthique environnementale. C'est précisément pour les distinguer que l'on dit de l'éthique animale qu'elle s'intéresse aux animaux pris individuellement, par opposition à ces ensembles plus larges que sont les espèces et les écosystèmes : car seuls les individus souffrent.

Nous savons, intuitivement et dès le plus jeune âge, qu'il n'est pas problématique de frapper du pied une pierre sur un chemin parce que la pierre n'a pas un intérêt à ne pas recevoir de coups. Tandis qu'il est problématique de frapper un chien parce qu'il a, lui, un intérêt à ne pas recevoir de coups – son intérêt tenant précisément au fait qu'il a, contrairement à la pierre, la capacité de ressentir de la douleur. Il existe donc un lien consubstantiel entre considération morale et souffrance qui, pour une grande partie des auteurs, est à l'origine de l'éthique animale.

Commencer par poser la question de la souffrance est d'emblée faire preuve d'un biais utilitariste. Ce sont les auteurs utilitaristes, comme Jeremy Bentham et aujourd'hui Peter Singer, qui raisonnent ainsi. On leur fait généralement deux objections. Dire que, si les animaux n'avaient pas la capacité de ressentir la douleur, la question de leur statut moral ne se poserait pas davantage que pour les arbres, n'est-ce pas, d'une part, négliger le fait que les patients atteints d'insensibilité congénitale à la douleur (algoataraxie) ont malgré tout un statut moral [\[1\]](#) et, d'autre part, présupposer que l'abattage indolore d'un animal ne pose pas davantage problème que l'abattage d'un arbre ?

En réalité, l'utilitarisme ne néglige ni les uns ni les autres, car son critère n'est pas la capacité à ressentir la douleur liée à une atteinte physique, mais celle d'éprouver des sentiments positifs ou négatifs au

sens large – dont cette douleur n'est qu'un exemple. Les individus atteints d'algoataraxie sont tout à fait capables d'éprouver du plaisir et de la peine ; et la réduction éventuelle du plaisir causée par l'abréviation de la vie chez les victimes d'une mort indolore est bien prise en compte par les utilitaristes qui, comme nous le verrons avec Singer dans le chapitre V, ne traitent pas de la même manière la question de la souffrance et celle de la mort.

I. L'existence d'une souffrance animale

Si l'on a pu douter aussi longtemps de l'existence d'une souffrance animale, et si certains aujourd'hui continuent d'insister sur le fait que les animaux ne souffrent pas « vraiment », c'est-à-dire pas « comme nous » (présupposant au passage que l'homme est la mesure de toute chose), c'est parce que la souffrance est un état par définition subjectif : on ne peut faire l'expérience que de la sienne. Je sais que je souffre mais, chez autrui, je ne peux que le déduire par analogie. Rien ne me prouve, d'ailleurs, qu'il souffre comme moi et je peux me convaincre que celui qui dit qu'il a mal peut mentir et que celui qui se tord apparemment « de douleur » le fait en réalité parce que son corps réagit mécaniquement de cette manière, par une simple réponse nociceptive [2], sans que cela soit le signe qu'il ressente quoi que ce soit. C'est ainsi qu'au xvii^e siècle, les cartésiens ont pu défendre la théorie de l'animal-machine, expliquant que les animaux « ne sentent ni plaisir ni douleur » [3] : ils crient, disait Malebranche, comme une roue grince quand on la tourne.

On considère aujourd'hui qu'il y a des moyens scientifiques de s'assurer de la présence de la douleur dans un organisme : l'observation du comportement et des effets physiologiques de la douleur (transpiration, augmentation de la fréquence cardiaque et du rythme respiratoire, adrénaline, pression sanguine, production de substances antalgiques comme les enképhalines et endorphines). En appliquant ces critères aux animaux avec lesquels nous avons des interactions, il ne fait aucun doute qu'au moins l'écrasante majorité d'entre eux les satisfont.

Certains, malgré tout, entretiennent le doute, de plusieurs manières. Quelques philosophes néocartésiens, très marginaux et souvent motivés par des raisons théologiques, affirment encore qu'il n'y a

aucune bonne raison de penser que les animaux peuvent souffrir [4]. Ceux dont la souffrance animale est le fonds de commerce font preuve du même scepticisme : on comprend pourquoi le directeur des arènes de Nîmes, par exemple, affirme que « dans l'arène, rien ne prouve que [le taureau] souffre » [5]. Francis Wolff pense qu'il est insensible et indifférent à sa propre souffrance, comme le soldat qui oublie « ses blessures dans l'ardeur du combat » [6], et José Carlos Arévalo ajoute que sa furie lui « épargne la douleur », qui « pourrait bien être une supposition humaine ». Il va même plus loin, en précisant que la libération de l'hormone du plaisir, la bétaendorphine, « réduit son stress à mesure qu'il subit les tourments que l'homme lui inflige » [7]. Ce qui signifie, en clair, que plus l'homme le perce, le blesse, le vide de son sang, mieux le taureau se porte (l'absence de stress est l'un des éléments de la définition du bien-être).

Ce que montrent ces justifications étonnantes est que l'homme, pour réduire son sentiment de culpabilité, a besoin de se convaincre que les animaux qu'il exploite, qu'il tue et, en l'occurrence, qu'il torture pour son plaisir, sont consentants – voire masochistes. Ces constructions sont trop grossières pour être prises au sérieux, mais il existe des moyens plus subtils de relativiser l'existence d'une souffrance animale.

L'un d'entre eux est l'acharnement scientifique à vouloir absolument la prouver. Un autre consiste à reconnaître que les animaux souffrent en ajoutant immédiatement : mais d'une souffrance purement et seulement physique qui n'est donc pas équivalente à la nôtre (qui serait la seule à devoir être respectée). Comme s'il était impossible à l'homme de reconnaître qu'il partage une capacité avec l'animal sans dire aussitôt qu'il y a malgré tout des différences « substantielles » et que sa capacité à lui est forcément supérieure. Le même état d'esprit anime ceux qui, souvent dans la tradition chrétienne, appellent les animaux leurs « frères inférieurs » : ils ne peuvent pas reconnaître une parenté sans introduire sur-le-champ une hiérarchie sécurisante. En l'occurrence, on dira que la souffrance humaine implique une dimension psychologique qui serait hors de portée des animaux.

C'est absolument faux. D'abord, il n'y a rien de tel qu'une souffrance « purement » ou « seulement » physique [8]. Descartes pouvait concevoir cette douleur qui ne fait pas mal, en affirmant que c'est l'âme qui sent et que les animaux en sont dénués. Mais, en dehors d'un tel référentiel, cela n'a plus beaucoup de sens. La sensation est déjà un sentiment. Ensuite, de nombreux animaux sont capables d'éprouver de la souffrance psychologique : ils ont une vie émotionnelle complexe et bien documentée [9]. Chacun peut observer que, comme disait Rousseau, « je vois un sentiment exquis dans mon chien, mais je n'en

aperçois aucun dans un chou » [10]. Il faut donc rejeter, comme le fait très bien Florence Burgat, la distinction traditionnelle entre la « douleur » seulement physique de l'animal et la « souffrance » éventuellement morale de l'homme [11].

Si la souffrance est commune aux hommes et aux animaux, ils ne la partagent pas de la même manière. On peut noter deux différences essentielles. D'un côté, la connaissance humaine peut être source de souffrance. L'homme dans le couloir de la mort sait qu'il va mourir et en souffre. Le veau ne souffre pas de savoir qu'il va mourir dans deux jours, car il ne le sait pas. D'un autre côté et inversement, l'ignorance animale peut elle aussi être source de souffrance. Un homme peut distinguer entre une simple détention, lorsqu'il est arrêté ou emprisonné durant quelques jours, par exemple, et une menace sur sa vie. Mais l'animal sauvage, lui, ne peut pas distinguer entre une tentative de le capturer pour le détenir quelques instants, par exemple pour faire des tests scientifiques, et une tentative de le tuer (si l'on suppose que les animaux ont le concept de mort, qui n'est acquis que tardivement chez l'enfant). Sa terreur sera aussi grande dans les deux cas.

Il y a donc des différences qui sont liées au degré de connaissance et à la nature des informations que possède le sujet souffrant. Mais ces différences, précisément, ne sont que de degrés, et en aucun cas ne permettent de justifier une distinction de nature entre « la » souffrance humaine et « la » souffrance animale – sans compter qu'il y aurait là une généralisation hâtive puisque certains humains ont un degré de connaissance moindre que certains animaux (c'est le problème dit « des cas marginaux », sur lequel nous reviendrons).

Un autre moyen de relativiser la souffrance animale est la dérision. Les végétariens connaissent par cœur l'argument dit « du cri de la carotte », qu'on leur oppose régulièrement et qui consiste à ridiculiser ceux qui se soucient du bien-être des animaux en leur demandant : pourquoi pas des légumes ? Vous dites que les vaches souffrent quand on les égorge, mais que savez-vous vraiment de la souffrance des salades ? Cette plaisanterie est une manière insidieuse de mettre en doute l'existence d'une souffrance animale, ou au moins de la relativiser. C'est aussi un moyen d'égaliser la mort animale et la mort végétale, pour mieux justifier la mise à mort des animaux, en faisant croire qu'abattre un troupeau est aussi peu problématique que moissonner un champ de blé. C'est exactement ce que cherchent à faire les industriels de la viande qui donnent dans la métaphore agricole lorsqu'ils utilisent des euphémismes pour dissocier leur « produit » de l'acte d'abattage : aux États-Unis, les abattoirs sont

parfois désignés comme des « moissonneuses à protéines » (*protein harvesters*).

L'argument du cri de la carotte n'est pas nouveau, il a toujours été là. Porphyre, au ⁱⁱⁱe siècle, y répondait déjà : « mettre sur le même pied plantes et animaux, voilà qui est tout à fait forcé. La nature des uns en effet est de sentir, de souffrir, de craindre, de subir un dommage et donc aussi l'injustice. Les autres n'ont aucune sensation et donc rien qui leur soit inapproprié ou mauvais, un dommage ou une injustice » [12].

II. La souffrance de quels animaux ?

Si, dans une perspective utilitariste, le point de départ du questionnement éthique est l'existence d'une souffrance animale, alors l'ensemble des animaux concernés par le domaine de recherche doit être celui des animaux sensibles. Les auteurs utilisent des exemples évidents : on parle du singe, du cheval, des mammifères et des oiseaux. Mais qu'en est-il du reste ? Trois catégories sont plus problématiques.

Premièrement, les poissons. Ce sont des créatures très sensibles dont la capacité de souffrir a été clairement démontrée par des expériences sur leur système nerveux. Si donc notre critère est la souffrance, nous n'avons aucune raison rationnelle d'avoir moins de considération morale pour les poissons, qui sont discriminés parce qu'ils vivent dans un environnement qui n'est pas le nôtre, parce qu'ils sont froids (comme les reptiles, également rejetés), parce que leur corps est glissant, visqueux, parce qu'ils ne saignent pas ou peu et, surtout, parce qu'ils sont muets. Il faut faire un effort d'abstraction plus intense pour s'imaginer dans la peau d'un poisson que dans celle d'un singe ou même de n'importe quel grand mammifère terrestre, qui a le sang chaud, dont le corps est recouvert de poils, qui saigne et qui crie.

Deuxièmement, les invertébrés. On associe généralement la souffrance à la présence d'une colonne vertébrale, qui témoigne d'un système nerveux complexe. Pourtant, de nombreuses études ont montré l'existence de la souffrance chez les invertébrés [13]. Le cas du homard est peu discutable et bien documenté. Ses défenseurs dénoncent les conditions dans lesquelles ils sont entreposés, et surtout la manière dont ils sont tués : par immersion dans l'eau douce dans

certaines industries et dans l'eau bouillante à la maison, où ils restent vivants quarante secondes en moyenne.

Troisièmement, les insectes. Leur capacité à ressentir la douleur n'est pas prouvée et son éventuelle présence n'a aucune incidence sur leur comportement, puisqu'ils continuent de se nourrir et de copuler, par exemple, tout en se faisant dévorer, perforer ou mutiler [14]. Admettons qu'ils souffrent : est-il légitime de les collectionner ? De les détruire par millions pour protéger nos récoltes ? [15] Admettons qu'ils ne souffrent pas : sont-ils par définition exclus des objets de l'éthique animale ? Oui, diront ceux qui font de la souffrance le critère nécessaire et suffisant de considération morale. Non, diront ceux qui accordent une valeur inhérente à la vie. Albert Schweitzer, par exemple, défend une éthique du respect de la vie qui commande de « tuer seulement quand la nécessité l'exige » : il ne tue pas les moustiques en Europe, mais le fait à contrecœur en Afrique à cause du paludisme [16].

En réalité, il n'est pas nécessaire de répondre à ces questions difficiles et même d'avoir un avis tranché sur la capacité de souffrir de telle ou telle catégorie d'animaux que l'on considère à tort ou à raison comme « limite ». Il n'est pas nécessaire de savoir quels animaux souffrent exactement, parmi toutes les espèces existantes de l'éponge au chimpanzé, ni même de prouver que tous les animaux souffrent, si l'objectif est d'établir l'existence d'une souffrance animale, et de poser ainsi le principe relativement consensuel qu'il est faux de considérer que l'homme est le seul à souffrir.

Il y a des animaux qui souffrent, au sens où nous l'entendons pour nous-mêmes, et la question est alors de savoir ce qu'il faut en faire, c'est-à-dire quelles doivent ou devraient être les conséquences de cette souffrance animale sur le comportement de l'homme qui y est confronté et qui, souvent, en est même responsable.

Du constat de l'existence de la souffrance animale découlent deux questions normatives : est-elle un critère pertinent de considération morale ? Est-elle un critère nécessaire et suffisant ?

III. La souffrance est un critère pertinent de considération morale

Depuis deux millénaires, la moralité traditionnelle (en occident, l'anthropocentrisme chrétien) confond les critères instituant le statut de patient moral avec ceux que l'homme utilise pour se distinguer de l'animal : la raison, la conscience, le langage, la culture, la liberté, etc. Au lieu de se demander quels sont, dans l'absolu, les critères pertinents de considération morale, pour ensuite en déduire quels êtres, possédant ces attributs, méritent le statut de patient moral, l'homme occidental procède souvent à l'envers : il se réserve d'abord le statut de patient moral et il en déduit que les critères en question doivent être ceux qui le distinguent des êtres concurrents, en l'occurrence les animaux.

Mais cette manière de faire ne convainc pas tout le monde et, depuis deux millénaires également, des voix dissidentes se font entendre. Elles composent l'histoire de l'éthique animale, et elles affirment que le critère pertinent de considération morale n'est ni l'une de ces qualités intellectuelles qui semblent propres à l'homme, ni le simple fait de vivre, qui concerne aussi bien les animaux que les plantes, mais une ligne entre les deux tracée par la capacité de souffrir. Porphyre, dans le passage cité précédemment, expliquait que la différence entre les animaux et les végétaux, qui fait que les uns entrent avec nous dans une relation de justice et les autres pas, est que les animaux sont capables de subir une injustice, un dommage, parce qu'ils sont capables de souffrir. Le critère pertinent de considération morale n'est pas le simple fait d'être vivant, mais la capacité de souffrir.

De la même manière, Rousseau montre que, « si je suis obligé de ne faire aucun mal à mon semblable, c'est moins parce qu'il est un être raisonnable que parce qu'il est un être sensible : qualité qui, étant commune à la bête et à l'homme, doit au moins donner à l'une le droit de n'être point maltraitée inutilement par l'autre [17] ». Le critère pertinent n'est pas la rationalité, mais bien la capacité de souffrir. C'est aussi ce qu'exprime Bentham dans ce passage fameux :

« Quel autre critère devrait marquer la ligne infranchissable ? Est-ce la faculté de raisonner, ou peut-être celle de discourir ? Mais un cheval ou un chien adulte est un animal incomparablement plus rationnel, et aussi plus causant, qu'un enfant d'un jour ou d'une semaine, ou même d'un mois. Mais s'ils ne l'étaient pas, qu'est-ce que cela changerait ? La question n'est pas : Peuvent-ils raisonner ? ni : Peuvent-ils parler ? mais : Peuvent-ils souffrir ? » [18].

Que la souffrance soit un critère pertinent de considération morale ne fait plus guère de doute, comme l'explique encore Singer [19]. La question est plutôt de savoir si elle est un critère nécessaire et, le cas

IV. La souffrance est-elle un critère nécessaire et suffisant ?

À la question de la nécessité, les utilitaristes répondent par l'affirmative. D'autres, au contraire, introduisent d'autres critères. Martha Nussbaum affirme par exemple que, pour avoir un statut moral, une créature doit avoir « soit la capacité de ressentir le plaisir et la douleur ou la capacité de se mouvoir d'un endroit à l'autre ou la capacité d'éprouver des émotions et de l'attachement ou la capacité de raisonner, et ainsi de suite » [20]. Mais, dans les faits, il s'agit d'une fausse disjonction puisque toutes les créatures qui ont les qualités susdites ont aussi la capacité de ressentir le plaisir et la douleur. La sensibilité apparaît alors comme une condition de tous les autres critères (il faut bien être sensible pour se mouvoir ou éprouver des émotions), et c'est précisément la raison pour laquelle elle est nécessaire.

Plus difficile est la question de la suffisance. C'est ici, surtout, que les auteurs divergent. Certains d'entre eux considèrent que la souffrance est un critère suffisant de considération morale, c'est-à-dire que l'être capable de souffrir n'a besoin de rien d'autre pour être un patient moral. Dans cette première catégorie, on retrouve surtout les utilitaristes, comme Singer qui explique que « pour défendre les conclusions qui sont argumentées dans [son] livre, le principe de réduction maximale de la souffrance suffit » [21], mais aussi quelques rares déontologistes, comme Gary Francione qui lui aussi affirme que « la sensibilité est le seul critère pertinent de considération morale » [22]. C'est d'ailleurs à peu près la seule conviction (avec le refus de la violence) qu'il partage avec Singer, puisque leurs objectifs divergent.

D'autres considèrent que la souffrance n'est pas un critère suffisant de considération morale, et dans cette seconde catégorie figurent la majorité des déontologistes, qui ajoutent donc d'autres critères – mais pour bénéficier de droits plus élaborés que la seule protection contre la souffrance infligée. Chez Steven Wise, par exemple, c'est ce qu'il appelle l'autonomie pratique, qui est la capacité d'accomplir certaines tâches cognitives (comme réussir le test du miroir, qui ferait la preuve d'une conscience de soi) [23]. Chez Tom Regan, c'est le fait d'être ce

qu'il appelle sujet-d'une-vie (*subject-of-a-life*). Les êtres le sont « s'ils ont des croyances et des désirs, s'ils sont doués de perception, de mémoire et d'un sens du futur incluant leur propre futur, s'ils ont une vie émotionnelle faite de plaisirs et de peines, des préférences et des intérêts au bien-être, la capacité d'entreprendre une action pour atteindre leurs désirs et leurs buts, une identité psychophysique à travers le temps et un bien-être personnel dans le sens où l'on peut dire que leurs expériences leur réussissent ou pas de manière logiquement indépendante de leur utilité pour les autres et du fait qu'elles puissent satisfaire l'intérêt de quelqu'un d'autre » [24].

Notes

- [1] M. W. Fox, « “Animal Liberation”: A Critique », *Ethics*, 88 :2, 1978, p. 110. Je remercie E. Utria d'avoir attiré mon attention sur ce point
- [2] Le terme « nociception », inventé par Sherrington en 1906, désigne le système physiologique qui commande les réponses (comme le réflexe de retrait) face à des stimulations menaçant l'organisme.
- [3] N. Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion II*, Paris, Vrin, 1964, p. 216.
- [4] Par exemple P. Harrison, « Do Animals Feel Pain? », *Philosophy*, 66, 1991, p. 25-40.
- [5] S. Casas, in *L'Express*, 19 juillet 2004.
- [6] F. Wolff, *Philosophie de la corrida*, Paris, Fayard, 2007, p. 86.
- [7] J. C. Arévalo, « Le rite vu de l'intérieur », *Critique*, 723-724, 2007, p. 585.
- [8] F. Burgat, *Liberté et inquiétude de la vie animale*, Paris, Kimé, 2005, p. 61-86.
- [9] Voir notamment J. M. Masson, S. McCarthy, *Quand les éléphants pleurent*, Paris, Albin Michel, 1997, et M. Bekoff, *Les Émotions des animaux*, Paris, Payot, 2009.
- [10] J.-J. Rousseau, *Fragments pour un dictionnaire des termes d'usage en botanique*, in *Œuvres complètes*, Paris, Hachette, 1863, t. IVp. 408.
- [11] F. Burgat, « “Souffrance humaine”, “douleur animale”. La mise à l'épreuve d'un lieu commun », in J.-L. Guichet, *Douleur animale, douleur humaine*, op. cit., , p. 161-173.
- [12] Porphyre, *De l'abstinence*, Paris, Belles Lettres, 2003, III, § 19-20, vol. 2, p. 174.
- [13] Voir A. Arz de Falco, D. Müller, *Les animaux inférieurs et les*

plantes ont-ils droit à notre respect ?, Chêne-Bourg (Suisse), Éditions Médecine & Hygiène, 2002 ; et G. Chapouthier, J.-C. Nouët, *Éthique et invertébrés*, Paris, afstal, 2002.

[14] Voir C. Eisemann, *et al.* « Do Insects Feel Pain? A Biological View », *Experientia*, 40, 1984, p. 164-167.

[15] J. Lockwood, « “Ne pas faire de mal à une mouche”. Nos obligations morales envers les insectes », *Cahiers antispécistes*, n° 23, décembre 2003.

[16] A. Schweitzer, lettre du 4 mai 1951, in *Respect de la vie*, Paris, Arfuyen, 1990, p. 113.

[17] J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Aubier, 1973, p. 59.

[18] J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford, Clarendon Press, 1907, XVII, § I, IV, p. 311.

[19] P. Singer, *La Libération animale*, Paris, Grasset, 1993, p. 39.

[20] M. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 2006, p. 94.

[21] P. Singer, *La Libération animale*, *op. cit.*, p. 56.

[22] G. Francione, « Prendre la sensibilité au sérieux », in H.-S. Afeissa, J.-B. Jeangène Vilmer, *Textes clés de philosophie animale*, Paris, Vrin, 2010, p. 219.

[23] S. Wise, *Drawing the Line*, Cambridge, Perseus, 2002, chap. III

[24] T. Regan, *The Case for Animal Rights*, Berkeley, University of California Press, 1983, p. 243.

Chapitre II

L'Antispécisme

Comme son nom l'indique, l'antispécisme s'oppose au spécisme. Le mot « spécisme » traduit l'anglais *speciesism*. Il a été inventé en 1970 par Richard D. Ryder, un psychologue britannique, dans un tract imprimé à Oxford. Repris par Singer et de nombreux auteurs, il est aujourd'hui l'un des concepts fondamentaux de l'éthique animale. Le mot *antispécisme*, en revanche, est beaucoup plus courant en français qu'en anglais. Mais il est faux de dire, comme on l'entend parfois, qu'il n'existe pas en anglais : le mot *anti-speciesism* a été utilisé dès les années 1970 des centaines de fois avant son premier usage en français (en 1991). Il est simplement plus rare aujourd'hui en anglais qu'en français.

Qu'est-ce donc que le spécisme ? Le mot est formé par analogie avec « racisme » et « sexisme ». De la même manière que le racisme est une discrimination selon la race et le sexisme une discrimination selon le sexe, le spécisme est une discrimination selon l'espèce. Le spécisme consiste à assigner différentes valeurs ou droits à des êtres sur la seule base de leur appartenance à une espèce. « Le spécisme et le racisme (ainsi que le sexisme) négligent et sous-estiment les similarités entre celui qui discrimine et ceux qui sont discriminés, et ces deux formes de préjugés témoignent d'une indifférence égoïste et d'un mépris pour les intérêts et les souffrances des autres. » [1]

Être antispéciste, c'est donc ne pas faire de l'appartenance à une espèce un critère discriminant de considération morale. Dans les faits, cela revient à considérer les intérêts des animaux non humains et à les prendre au sérieux.

I. L'héritage du darwinisme

Le tract que Ryder publie à Oxford en 1970 commence en observant que, depuis Darwin, les scientifiques sont d'accord pour dire que, biologiquement parlant, il n'y a pas de différence essentielle entre

l'humain et les autres animaux. Pourquoi, dans ce cas, fait-on moralement une distinction presque absolue ? Si tous les organismes sont sur un continuum biologique, ne devrions-nous pas les placer sur le même continuum moral ?

La théorie de l'évolution que Darwin a développée dans *On the Origin of Species* (1859) a effectivement donné une assise scientifique à ce que de nombreux philosophes affirment depuis l'Antiquité, à savoir que la différence entre l'homme et l'animal est seulement de degré et non de nature. Ce résultat a des répercussions importantes en éthique animale. Dans un livre consacré aux implications morales du darwinisme, James Rachels montre qu'il remet radicalement en cause la doctrine de la dignité humaine telle qu'elle s'exprime notamment dans le christianisme, et selon laquelle « les humains et les autres animaux appartiennent à des catégories morales distinctes : les vies et les intérêts des êtres humains étant d'une importance morale suprême, tandis que celles des autres animaux importent relativement peu » [2].

D'un point de vue évolutionniste, en effet, il n'y a aucune différence moralement significative entre l'homme et l'animal, qui sont tous les deux sur la même échelle du vivant, à des degrés divers et sans qu'aucun saut de nature ne les sépare. Rachels n'est pas le seul à critiquer la doctrine de la dignité humaine. Adorno écrivait déjà que « ce qui m'est si suspect dans l'éthique kantienne, est la "dignité" qu'elle accorde à l'homme au nom de l'autonomie » [3]. Et Houellebecq explique pourquoi il ne comprend « absolument rien » à cet exceptionnalisme humain : « Je ne ressens pour ma part, dans ma propre personne, aucune dignité spéciale : on peut me faire souffrir, me soumettre à de mauvais traitements ; on peut certainement me briser, me faire subir des dommages physiques ou psychologiques irréversibles. Je me plaindrai de souffrir, et d'être mal traité ; je m'en plaindrai en tant qu'animal, et non, spécifiquement, en tant qu'homme » [4].

Rachels défend une éthique postdarwinienne qu'il appelle l'individualisme moral, selon lequel « la manière dont un individu doit être traité doit être déterminée non en fonction de son appartenance à un groupe, mais de ses caractéristiques particulières » [5]. Par exemple, plutôt que de permettre l'usage d'un chimpanzé pour une expérience au cours de laquelle il sera sacrifié, en vertu du fait qu'il appartient au groupe des animaux, et de ne pas permettre l'usage d'un homme pour la même expérience, en vertu du fait qu'il appartient au groupe des humains (et que l'on confère à ce groupe une dignité spécifique), il faudrait se demander ce qui justifie l'usage de ce chimpanzé particulier, et non de cet humain particulier, selon leurs

caractéristiques respectives, indépendamment de leur appartenance à une espèce.

II. Une « schizophrénie morale »

Ryder « utilise le mot “spécisme” pour décrire la discrimination largement répandue qui est pratiquée par l’homme contre les autres espèces » [6]. Singer affirme qu’il « est un préjugé ou une attitude de parti pris en faveur des intérêts des membres de sa propre espèce et à l’encontre des intérêts des membres des autres espèces » [7].

En réalité, le spécisme est une discrimination selon l’espèce, mais pas nécessairement entre notre espèce d’un côté et toutes les autres espèces animales de l’autre. Celui qui dit « les humains d’abord ! » n’est pas tant spéciste qu’anthropocentriste, ou humaniste. Le spécisme sert autant à discriminer entre les humains et les autres animaux qu’entre les animaux entre eux. Vous êtes spéciste si la chasse aux bébés phoques et aux baleines vous scandalise (parce que ces espèces sont « mignonnes » ou « sympathiques ») mais que celle aux sangliers et aux perdrix vous laisse indifférent. Vous êtes spéciste si le fait que certains Asiatiques tuent les chiens et les chats pour les manger vous offusque (parce qu’ils sont vos adorables compagnons), mais que celui de tuer les cochons et les vaches ne vous dérange pas.

« Nous souffrons, explique Gary Francione, d’une sorte de “schizophrénie morale” dans le rapport que nous entretenons avec les animaux. [...] Nombreux sont ceux qui parmi nous considèrent comme des membres de la famille les êtres non humains avec lesquels ils vivent. Et pourtant, nous retournons notre steak dans la poêle pour finir la cuisson, puis plantons gaillardement notre fourchette dans la chair d’autres êtres non humains, alors même qu’ils ne se distinguent de façon significative sous aucun rapport des animaux que nous aimons. » [8]

Deux siècles et demi plus tôt, le paradoxe était déjà bien décrit par Oliver Goldsmith : « Les honnêtes gens se piquent ici d’avoir une extrême compassion pour toutes sortes d’animaux : à les entendre, un étranger s’imaginerait qu’ils n’ont pas le courage de nuire à un moucheron qui les pique. [...] Et cependant, le croira-t-on ? J’ai vu ces mêmes hommes, qui affectent tant de commisération, dévorer six différents animaux, apprêtés par leurs cuisiniers. Étrange contradiction ! Ils plaignent, et ils mangent les objets de leur pitié. » [9]

On pourrait contester l'usage du terme « schizophrénie », puisque Francione l'utilise dans son acception vulgaire de dédoublement de personnalité, qui ne correspond pas au sens scientifique que lui donne la psychiatrie. La confusion n'est pas si grave si l'on revient à l'étymologie du mot, qui désigne un fractionnement (σχίζειν) de l'esprit (φρήν) au sens d'une perte de contact avec la réalité, d'une scission entre le moi et le réel. C'est bien cette scission qui est à l'œuvre dans les traitements différenciés que nous faisons subir aux différentes espèces d'animaux en fonction de la parenté que nous avons ou croyons avoir avec elles, du type de relation que nous entretenons ou de ce à quoi elles renvoient dans notre imaginaire affectif.

La considération morale est alors distribuée selon des critères aussi divers que la taille (préférence pour les grandes espèces), la familiarité (préférence pour les espèces familières depuis notre enfance et devenues des symboles, comme le lion, l'aigle, la baleine, etc.), la distance (certains vont faire de la domestication un critère de sympathie, d'autres au contraire sont fascinés par les animaux sauvages, qui incarnent la pureté d'une nature virginale), ou encore un critère esthétique-affectif qui distingue entre des animaux « mignons », comme les petits d'une manière générale, et d'autres « laids » donc dégoûtants (insectes, vautours, chauve-souris, limaces, etc.), ou encore entre des animaux « innocents » (par exemple les biches) et d'autres « dangereux », donc déjà coupables (requins, loups, serpents, etc.).

Darwin lui-même disait que ce n'est pas la sympathie que nous pouvons ressentir pour les animaux qui compte, et qui est délivrée inégalement selon l'espèce à laquelle ils appartiennent, mais la souffrance qu'ils partagent. « Nous ressentons naturellement davantage de compassion pour un animal timide et sans défense comme le lapin que pour un animal nuisible, mais leur agonie effective est pourtant la même dans tous les cas. » [\[10\]](#)

III. L'analogie avec le racisme et l'esclavage

Le parallèle est fait depuis des siècles, et il était déjà un lieu commun de l'éthique animale bien avant que le mot « spécisme » n'apparaisse. Humphrey Primatt, en 1776, écrivait par exemple que « l'homme blanc [...] ne peut avoir aucun droit de réduire en esclavage et

tyranniser un homme noir, en vertu de sa couleur ; [...] pour la même raison, un homme ne peut avoir aucun droit de maltraiter et tourmenter une bête, simplement parce qu'une bête n'a pas les capacités mentales d'un homme » [11].

Ryder justifie l'analogie du mot « spécisme » avec « racisme » en montrant que la rhétorique des professionnels de l'exploitation animale d'aujourd'hui est tout à fait similaire à celle des esclavagistes d'hier. Ces derniers écartaient les visiteurs des plantations en expliquant que, n'étant pas experts en la matière, ils auraient une fâcheuse tendance à réagir de façon émotionnelle et à ne pas comprendre les enjeux d'une telle pratique. Ils invoquaient également une compassion profonde pour leurs esclaves, dont la loyauté et le dévouement étaient soulignés, et ils insistaient sur le fait qu'après tout, ces esclaves étaient mieux traités ici que laissés à eux-mêmes dans la jungle. Par ailleurs, ils mettaient en garde contre cette tendance de l'homme civilisé et sentimental à juger la situation de l'esclave selon ses propres critères : le sauvage n'étant pas comme lui, on ne peut pas postuler qu'il souffre et qu'il ressent de la même manière que lui. Enfin, ultime argument, l'esclavage était paraît-il une nécessité économique [12].

Ryder a raison de conclure que l'on retrouve exactement ces mêmes arguments, mot pour mot, dans la bouche des exploitants des animaux, que sont notamment les industriels de l'élevage et de l'expérimentation animale. L'analogie est donc justifiée, et elle est confirmée par Marjorie Spiegel qui montre, images à l'appui, les similarités troublantes entre l'esclavage des Noirs et celui des animaux [13] : le marquage au fer rouge du bétail comme des esclaves ; le confinement des uns et des autres, en particulier dans les bateaux qui les amènent de l'Afrique à l'Amérique ; la rationalisation et l'optimisation de l'espace à bord de ces navires qui rappelle les élevages en batterie ; les colliers qui sont remarquablement similaires chez le chien et l'esclave, ou même les masques couvrant entièrement la surface du visage et qui ressemblent beaucoup à ceux dont on couvre parfois les chevaux ; l'appareil de contention du singe de laboratoire, qui ressemble au pilori de l'esclave, et celui utilisé pour faire ingérer de force des substances aux animaux, qui est très similaire à l'ouvre-bouche (*speculum oris*) des esclavagistes ; la manière dont on retirait son propre enfant à la nurse noire afin qu'elle puisse s'occuper en priorité de l'enfant blanc de sa maîtresse et la manière dont on retire toujours très tôt les petits à leur mère, en particulier les veaux, afin que l'homme puisse récupérer le lait de la mère (et contrôler l'alimentation des veaux de boucherie).

Le parallèle historique est irréfutable et s'explique simplement : les esclaves étaient traités de la sorte précisément parce qu'ils étaient considérés comme des animaux, et plus généralement comme des biens. L'animalisation est un procédé classique d'infériorisation, « un processus de destitution du droit à avoir des droits » [14]. Il a donc suffi « de déclarer certains humains «proches des brutes» ou «mal sortis de l'animalité» pour se tenir dispensé de les traiter selon l'exigence normale du droit » [15].

La question, aujourd'hui, est de savoir ce qu'il faut faire de cette analogie, et c'est ici que les choses se compliquent. Ceux qui l'utilisent le font généralement à la fois pour montrer l'ampleur du mal et faire preuve d'optimisme : après la libération des esclaves (puis celle des femmes et des homosexuels par exemple), on annonce celle des animaux. L'esclavage, observent-ils, n'a pas été « humanisé » : il a été aboli. La question n'était pas d'augmenter la longueur des chaînes ou d'améliorer les conditions de transport dans les cales des navires. Elle était de savoir si la pratique elle-même était juste. C'est en ces termes que certains abolitionnistes abordent aujourd'hui le problème de l'exploitation animale. La question n'est pas, disent-ils, d'augmenter la largeur des cages ou d'améliorer les conditions d'abattage des animaux de ferme. Être antiraciste, ce n'est pas vouloir rendre le racisme plus acceptable, plus humain, plus sympathique : c'est vouloir l'éliminer. *Idem* pour l'antispécisme, s'empressent d'ajouter ceux à qui ce parallèle ne pose pas problème.

Il ne va pourtant pas de soi. Premièrement, le racisme est l'expression d'un décalage entre une croyance populaire et une réalité scientifique, puisque l'écrasante majorité des scientifiques contestent que l'on puisse appliquer la notion de race à l'espèce *Homo sapiens* (les différences d'aspect entre les hommes ne sont pas constitutives de « races » au sens zoologique). Le spécisme, au contraire, ne donne pas lieu à une telle controverse : les différences entre les races n'ont pas de base biologique et sont plutôt des constructions sociales et culturelles, mais les différences entre les espèces sont biologiquement fondées. Du moins le croit-on, répond David Olivier dans un article intitulé « Les espèces non plus n'existent pas » [16], qui conteste la pertinence de la classification linnéenne et soutient que les espèces ne sont, pas plus que les races, des catégories naturelles.

Deuxièmement, on peut aussi observer que les esclaves (et les femmes) ont participé à leur libération, parce qu'ils avaient les moyens (cognitifs, linguistiques, sociaux) de le faire, tandis que nous ne pouvons pas attendre des animaux qu'ils participent à la leur. C'est une différence de taille.

Troisièmement, l'essentiel du problème se trouve dans l'exemple de l'abolition de l'esclavage. Le parallèle entre l'exploitation des animaux aujourd'hui et celle des esclaves hier est, on l'a vu, historiquement justifié. Mais la raison qui explique la pertinence de cette analogie montre en même temps qu'elle n'est pas applicable à la question très différente de l'abolition de ces exploitations : si les esclaves étaient traités comme le sont encore les animaux, c'est précisément parce qu'ils étaient considérés comme des animaux non humains. Et l'esclavage a pu être aboli parce que l'on a finalement accepté le fait qu'ils n'étaient pas des animaux non humains.

C'est donc en l'occurrence l'appartenance à une espèce, le spécisme, la préférence pour les siens, qui a permis l'abolition de l'esclavage, au nom d'une communauté « humaine ». Pour que ce procédé (cette libération) soit extensible aux animaux, il faudrait le faire au nom d'une communauté plus large, englobant à la fois les animaux humains et non humains : la communauté des animaux ou des êtres vivants sensibles. Et le problème est que la résistance du spécisme est aussi forte pour empêcher cette solidarité qu'elle a été forte pour la permettre dans le cas de l'abolition de l'esclavage.

Une manière de contourner cette dernière objection est de dire, comme le fait Francione, que les esclaves étaient considérés non pas comme des animaux mais comme des biens [17]. On ne peut pas montrer que les animaux ne sont pas des animaux, mais on peut montrer, comme on l'a fait avec les esclaves, qu'ils ne doivent pas être traités comme des biens. Nous examinerons la théorie de Francione dans le chapitre V.

IV. Spécismes direct et indirect

On peut distinguer un spécisme fort ou direct d'un spécisme faible ou indirect [18]. Le premier traite un individu sur la seule base de son appartenance à une espèce, à l'exclusion de toute autre considération. Sa valeur morale dépend directement de l'espèce à laquelle il appartient. C'est ici que se situent ceux qui défendent la thèse de la sympathie, ou de la préférence pour les siens, selon laquelle il est légitime de distribuer notre considération en fonction de la proximité que nous avons avec les personnes en question : il est légitime, par exemple, de préférer ses parents ou ses proches à des inconnus.

Le spécisme serait alors un « aspect basique de la réalité biologique sur laquelle la condition sociale humaine est fondée » [19]. Nozick

invoque « le principe général selon lequel les membres d'une espèce donnent légitimement plus de poids à leurs semblables qu'aux membres d'autres espèces [...]. Les lions aussi, s'ils étaient des agents moraux, ne pourraient pas se faire reprocher de donner la priorité aux intérêts d'autres lions » [20].

Que répondre à cela ? Premièrement, qu'il n'est pas du tout certain que cette préférence pour les siens soit biologiquement fondée. Richard Dawkins affirme que le spécisme « n'a pas de base solide en biologie de l'évolution » [21]. Deuxièmement, que même si c'était le cas, on ne pourrait rien en déduire sur le plan normatif sans commettre un sophisme naturaliste, déjà dénoncé par David Hume et George Edward Moore. Ce serait passer sans le justifier d'un jugement de fait, de ce qui est, à un jugement de valeur, à ce qu'il est juste de faire. Ce n'est pas parce qu'une pratique ou un sentiment est « naturel » qu'il est forcément juste. On observera ironiquement que ce sont souvent les mêmes qui invoquent le caractère naturel du spécisme et qui, en même temps, définissent l'homme comme un être d'ant nature, capable de s'arracher de ses pulsions « animales ». De deux choses l'une : soit la nature est un exemple à suivre et il faut alors célébrer la loi de la jungle comme le fait très bien le marquis de Sade – qui d'ailleurs, et pour cette raison, égalise l'homme et l'animal (il y a de l'antisécisme chez Sade) [22] –, soit la nature n'est pas forcément un exemple à suivre et alors il n'y a aucune raison de dire que le spécisme est justifié parce qu'il est naturel.

Troisièmement, la thèse de la préférence pour les siens semble acceptable pour dire qu'il est légitime de préférer ses enfants à ceux du voisin, et un ami à un inconnu, mais beaucoup plus discutable lorsqu'elle s'étend à d'autres cercles. Or, comme le dit Rachels, « la progression qui va de la famille au voisin puis à l'espèce traverse d'autres frontières en chemin – celle de la race, par exemple » [23]. Autrement dit, c'est cette même thèse de la préférence pour les siens qui conduit au racisme que pourtant nous condamnons. Lorsque Posner l'utilise, Singer lui répond en citant Himmler faisant l'éloge de la préférence nationale et avouant son indifférence quant au sort des « autres races » comme les Russes ou les Tchèques [24]. N'oublions pas qu'en France c'est encore cette logique qui, selon le Front national, justifie la préférence nationale, car il serait normal de préférer sa famille à ses amis, ses amis à ses voisins et, de fil en aiguille, les Français aux étrangers. C'est le problème de la pente glissante. Si nous reconnaissons que ce raisonnement est injuste et condamnable dans le cas de la « race », pourquoi serait-il légitime dans celui de l'espèce ?

Passons maintenant au second type de spécisme, celui dit faible ou

indirect. Il est bien plus subtil, puisque contrairement au spécisme fort ou direct il n'associe pas directement la valeur morale d'un individu à l'espèce à laquelle il appartient, mais passe par les caractéristiques que présentent les membres de cette espèce et qui, elles, sont considérées comme étant moralement pertinentes. Il ne consiste pas à dire que tel individu est supérieur aux autres et mérite une considération morale particulière simplement parce qu'il appartient à telle espèce, mais parce qu'il présente certaines qualités qui, elles, justifient cette différence de traitement – ce qui en soi n'est pas spéciste.

Jusqu'ici, en effet, rien de plus consensuel : ce que l'on appelle « discrimination » est un traitement différentiel qui n'est problématique que s'il est injustifié. Le problème n'est jamais de traiter différemment deux individus, mais de le faire sans être capable de dire quelle différence entre eux justifie cette différence de traitement. Donner un congé de maternité à une femme enceinte, laisser sa place dans le bus à un vieillard sont des discriminations justifiées : nous estimons qu'il serait injuste de ne pas le faire, et que leurs caractéristiques propres (la grossesse, la vieillesse) leur donnent droit à être traités différemment. De la même manière, ce n'est un problème pour personne, pas davantage pour les antispécistes que pour les spécistes, de ne pas admettre les singes à l'université, ou de ne pas accorder le droit de vote aux poules, puisque ces discriminations sont justifiées par leur incapacité à jouir de ces activités.

Contrairement à un préjugé très répandu, l'antispécisme ne consiste pas à dire que, « de la même manière que les femmes et les Noirs doivent avoir des droits égaux à ceux des hommes et des Blancs, les animaux doivent avoir des droits égaux à ceux des personnes » [25]. Il y a là une incompréhension majeure, ou de la falsification. Personne ne dit que les animaux devraient avoir les mêmes droits que les humains, puisqu'il est évident qu'un certain nombre de ces droits (par exemple les libertés politiques, de conscience et d'opinion) ne leur seraient d'aucune utilité. Ceux qui parlent d'« égalité animale » ne sont pas contre la discrimination lorsqu'elle est justifiée par une différence de caractéristiques pertinentes, de la même manière que les féministes qui parlent d'égalité entre hommes et femmes ne revendiquent pas le droit à l'avortement pour les hommes, par exemple.

Lorsqu'au début du xx^e siècle, André Géraud compose une Déclaration des droits de l'animal sur le modèle de la Déclaration des droits de l'homme de 1789, il avertit immédiatement que « nous ne réclamons pas, en leur faveur, tous les droits sans exception que l'on accorde aux hommes, l'accès dans les assemblées délibérantes, par exemple. Nous

demandons seulement que, sur tous les points de ressemblance entre l'homme et l'animal, l'un et l'autre soient traités sur le pied d'égalité. [...] Cette formule de justice de Léon Bourgeois, admise pour les hommes, «égalité sur tous les points de ressemblance, inégalité seulement quant aux différences», ne peut-elle pas et ne doit-elle pas s'appliquer à toutes les créatures animées, hommes ou animaux ? » [26].

Si les hommes méritent une considération particulière, dit la morale traditionnelle, ce n'est pas seulement parce qu'ils appartiennent à l'espèce *Homo sapiens* (ce serait du spécisme fort ou direct et cela peut en effet sembler arbitraire), mais c'est parce qu'ils sont dotés de certaines qualités cognitives, comme la conscience, la raison ou l'autonomie – et de cette manière, la discrimination semble justifiée. En réalité, elle ne l'est pas pour au moins deux raisons, qui expliquent que l'on parle malgré tout de spécisme (indirect).

La première est tout simplement que ceux qui font ce genre de raisonnement affirment sans jamais le démontrer que les qualités susdites sont exclusivement humaines, présupposant non seulement que tous les hommes les possèdent, mais aussi que seuls les hommes les possèdent. Or, le premier présupposé est contredit par les cas marginaux que nous verrons dans un instant, et le second par la science : depuis plusieurs décennies, l'éthologie prouve qu'aucun de ces fameux attributs dont l'homme prétend posséder l'exclusif apanage ne lui est absolument propre. Que certains animaux ont aussi, à leur manière, à un autre degré, ce que nous appelons la conscience, la raison, la moralité, la culture, etc [27]. Les philosophes qui, aujourd'hui, défendent toujours la thèse de l'exception humaine en utilisant les arguments qui sont ceux de l'anthropocentrisme chrétien et de l'humanisme depuis des siècles, raisonnent comme si nous étions toujours au xviii^e siècle et comme si les découvertes de l'éthologie au xx^e siècle – qu'ils ignorent ou feignent d'ignorer – n'avaient pas révolutionné la conception de l'animal depuis lors.

Cet aveuglement souvent volontaire n'est pas que le résultat de l'autisme disciplinaire qui fait que certains philosophes croient pouvoir philosopher sur les animaux ou le droit, par exemple, sans étudier les sciences animales ou les sciences juridiques. C'est surtout un réflexe de protection des privilèges dont on jouit, et qu'on craint de perdre si l'on venait à reconnaître à certains animaux davantage de considération, voire – le comble – peut-être des droits. Ceux qui s'arc-boutent encore sur une fracture entre humanité et animalité périmée depuis longtemps donnent l'impression d'être profondément angoissés à l'idée de réviser le statut de l'animal pour le rendre conforme aux

découvertes scientifiques, parce qu'ils conçoivent l'homme et l'animal dans des vases communicants (augmenter la considération pour l'un ferait diminuer celle pour l'autre, donner des droits à l'un en ôterait à l'autre). C'est un comportement d'autant plus difficile à comprendre qu'il semble évident que l'amélioration de la condition animale rend l'homme plus humain – au sens figuré que l'on donne à ce mot pour dire bon, sensible, généreux (des qualités dont l'homme, pourtant, est souvent avare).

La seconde difficulté dans le raisonnement du spécisme faible ou indirect est que, très souvent, il utilise des caractéristiques qui ne sont pas pertinentes pour justifier le traitement qu'elles sont censées justifier. Il est tout à fait légitime, comme on l'a dit, de discriminer le singe en lui refusant l'entrée à l'université, en expliquant qu'il n'a pas les mêmes capacités cognitives que les humains qui, eux, y sont admis. Mais il est tout à fait illégitime, et pourtant très courant, de discriminer ce même singe en le vivisectant, en menant sur lui des expérimentations extrêmement douloureuses, en fournissant la même explication : car dans ce cas, les capacités cognitives, les attributs traditionnels, le fait que l'homme soit généralement plus intelligent, plus rationnel, plus ceci ou cela que le singe, ne sont absolument pas pertinents pour justifier que l'on soumette le singe à une douleur qu'on trouverait inacceptable pour l'homme.

C'est la raison pour laquelle l'éthique animale a opéré depuis Rousseau et Bentham une révolution copernicienne qui déplace le critère de la considération morale de la raison à la capacité de souffrir, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent. Lorsque Bentham disait tout à l'heure qu'« un cheval ou un chien adulte est un animal incomparablement plus rationnel, et aussi plus causant, qu'un enfant d'un jour, ou d'une semaine, ou même d'un mois », il utilisait ce que l'on appelle aujourd'hui « l'argument des cas marginaux ».

V. L'argument des cas marginaux

L'argument est classique, il est utilisé depuis des siècles et on le retrouve aujourd'hui chez la plupart des auteurs [28]. Il consiste à dire que si les critères intellectuels habituels étaient véritablement pertinents pour fonder la considération morale, nous n'aurions pas de considération pour les êtres humains marginaux, comme les

nourrissons, les séniles, certains handicapés mentaux, qui ont encore moins de capacités intellectuelles que certains animaux. Si nous nous abstenons de les faire souffrir, ce n'est pour aucune des raisons subtiles que nous mobilisons quand il s'agit de justifier notre absence de considération envers les animaux, et qui sont ces critères intellectuels traditionnels. C'est pour une raison beaucoup plus simple : parce qu'ils sont doués de la capacité de souffrir. La performance intellectuelle du sujet n'est d'aucune utilité quand il s'agit de savoir s'il est légitime ou pas de lui infliger une douleur, comme le notait déjà Sidgwick : « la différence de rationalité entre deux espèces d'êtres sensibles ne permet pas d'établir une distinction éthique fondamentale entre leurs douleurs respectives » [29].

Cette observation a des conséquences directes sur la question des droits. Car l'objection principale à la reconnaissance des droits des animaux est qu'il n'est pas possible d'attribuer des droits à des êtres incapables de les comprendre et de faire preuve de réciprocité. On dit que les droits impliquent des devoirs corollaires, et que les animaux ne peuvent pas avoir de droits, puisqu'ils ne peuvent pas avoir de devoirs (puisque'ils n'ont pas les capacités de les comprendre et de les satisfaire). L'objection est aujourd'hui très répandue. Cela fait pourtant des siècles qu'on y a répondu, avec les cas marginaux. En 1755, par exemple, Hutcheson écrivait déjà : « Il est vrai que les animaux n'ont aucune notion du droit, ni des qualités morales ; mais les enfants sont dans le même cas, et ont néanmoins des droits, que les adultes sont obligés de maintenir » [30].

« L'objection est si forte, dira Louis Lespine en 1928, que tels partisans de la nécessité de la conscience chez les sujets du droit ne l'écartent qu'en répondant qu'effectivement il ne faut reconnaître de droits à aucune des catégories d'individus qui viennent d'être mentionnées et que si l'on agit autrement, on est amené, par une conséquence forcée, à prêter le caractère de sujet de droits à l'animal. Et d'autres auteurs, pourtant bien orthodoxes, n'hésitent pas à rejeter, en raison de l'octroi de droits aux fous, idiots et gâteux intégraux et incurables, la nécessité d'être doué d'une pleine conscience de soi-même, d'intelligence et de volonté pour avoir la jouissance des droits » [31].

Lespine a identifié les deux manières de sortir du problème. Soit les capacités cognitives en question sont des conditions *sine qua non* à la jouissance des droits et alors il est normal de ne pas en attribuer aux animaux mais, pour être cohérent, il faudrait également priver de leurs droits les humains qui ne possèdent pas de telles capacités – c'était la solution déjà privilégiée par Hobbes : « pour les faibles d'esprit, les enfants et les fous, il n'est pas de loi, pas plus que pour les

animaux » [32]. Soit les capacités cognitives ne sont pas pertinentes dans l'attribution des droits, et alors plus rien ne s'oppose à ce que les animaux en aient. Sauf bien entendu la barrière de l'espèce, et le spécisme est alors mis à nu.

De ces deux portes de sortie, seule la seconde est ouverte par ceux qui, aujourd'hui, utilisent l'argument des cas marginaux en éthique animale. Il faut le dire clairement car les adversaires des antispécistes profitent souvent de cette ambiguïté pour les accuser d'eugénisme : égaliser les cas marginaux humains et les animaux reviendrait, selon cette falsification, à pouvoir traiter les handicapés mentaux, les arriérés et les séniles incurables comme des animaux (et donc éventuellement à pouvoir les tuer pour des raisons futiles comme nous le faisons actuellement avec les animaux). C'est lire l'argument à l'envers : les antispécistes ne souhaitent pas que l'on traite ces humains comme des animaux, c'est-à-dire moins bien que nous ne le faisons actuellement, mais que l'on traite les animaux, ou au moins certains d'entre eux, comme des cas marginaux humains, c'est-à-dire mieux que nous ne le faisons actuellement. Leur but n'est pas de niveler par le bas, mais par le haut. Il s'agit « d'élever le statut des animaux, non d'abaisser celui des humains » [33].

Reste que, sans faire preuve de mauvaise foi pour décrédibiliser les antispécistes, on peut simplement être pessimiste sur la capacité des humains à prendre l'égalisation dans le bon sens. Nozick, par exemple, n'est pas convaincu que, si la société accepte cette égalisation, « il en résultera une reconnaissance des droits des animaux. Notre conception du genre de traitement dû aux personnes gravement arriérées dépend sûrement en partie du fait qu'elles sont des humains, membres de l'espèce humaine. Écarter cette considération comme étant moralement non pertinente ne peut qu'aboutir à une société qui traite les personnes gravement arriérées comme des animaux, et non l'inverse » [34].

Le problème de cette critique est qu'elle présuppose que ces humains « affaiblis » ne sont respectés qu'en tant qu'ils appartiennent à l'espèce *Homo sapiens* et non parce que, malgré leurs déficiences, ils restent pour la plupart des êtres sensibles dotés d'une conscience et d'une unité psychophysique, c'est-à-dire d'une vie biographique et pas seulement biologique – caractéristiques qu'ils partagent avec certains animaux. Nozick présuppose que si nous faisons abstraction de l'appartenance à l'espèce, il ne reste plus rien pour protéger ces humains et les empêcher d'être traités comme nous traitons actuellement les animaux. Ce faisant, il fait lui-même abstraction des autres raisons que nous avons de respecter ces humains « affaiblis », et

qui sont exactement celles que nous avons de respecter certains animaux.

L'argument des cas marginaux a suscité d'autres critiques. L'une d'entre elles les considère comme des exceptions qui confirment la règle. La différence entre ces cas marginaux humains et les animaux, explique par exemple Ferry, « est justement qu'ils cesseront d'être (ou pourraient cesser, ou auraient pu ne pas devenir, etc.) un jour de simples "citoyens passifs" » [35]. Mais, ce faisant, il accorde le statut moral « non pas sur la base des caractéristiques réelles, mais sur celle des caractéristiques que l'être considéré aurait pu posséder » [36], ce qui n'est pas moins problématique.

Une autre objection pourrait dire que l'égalisation produite par l'argument des cas marginaux ne signifie pas, par exemple, l'obligation de remplacer les animaux actuellement utilisés dans des expérimentations par ces humains qui n'en souffriraient pas davantage qu'eux, mais seulement la légitimité de le faire. Si leur souffrance est comparable, si donc remplacer tout ou partie des animaux par des humains maintiendrait la même quantité globale de souffrance, qu'est-ce que cela changerait et, par conséquent, pourquoi le faire ? Si l'objectif (utilitariste) est de minimiser la souffrance, que gagnons-nous à être antispéciste, et que perdons-nous à assumer cette « bienveillance spéciale » étendue aux membres de notre espèce que nous appelons spécisme ?

À cela, on pourrait toutefois répondre que, d'une part, l'expérimentation animale est en un sens moins profitable que l'expérimentation humaine puisqu'elle n'est pas fiable à 100 % à cause du problème de l'extrapolation (tester des produits sur des souris ne garantit pas la même réaction chez l'homme) et que, d'autre part, il peut y avoir des cas où les souffrances impliquées ne sont pas « comparables », notamment des cas dans lesquels la souffrance de certains animaux est plus grande que celle de certains humains. On pourrait également souligner que l'habitude d'utiliser exclusivement des animaux et pas des humains entretient la conviction que les intérêts des premiers sont négligeables et que, réciproquement, le fait pour les humains de se savoir à l'abri du risque de se retrouver dans la position du cobaye peut les inciter à sous-estimer les souffrances causées par l'expérimentation et à ne pas prendre toutes les mesures nécessaires pour protéger ceux qui se retrouvent dans une telle position.

Carruthers fait quant à lui des objections pragmatiques [37]. Il prétend notamment que les cas en question ne peuvent pas toujours être

clairement identifiés et distingués des autres. C'est le problème de la limite floue : où tracer la ligne en deçà de laquelle on est un « enfant » ou un « déficient mental » ? Le risque d'erreur, donc d'abus, est trop important au sein même de l'espèce humaine pour que l'on se permette d'ôter des droits à ces cas marginaux, dont l'identification n'est pas toujours aisée compte tenu de leur ressemblance avec les humains normaux. Tandis que, pour les animaux, le problème ne se pose pas car la frontière est visuellement indubitable : on sait toujours distinguer l'animal humain de l'animal non humain. Il invoque aussi la stabilité sociale : il n'est pas socialement envisageable d'ôter leurs droits aux humains marginaux. Il y a des liens psychologiques, une affection et une solidarité qui rendent l'argument impraticable. On pourrait objecter que ces liens ne sont pas non plus propres aux humains.

VI. Être ou ne pas être antispéciste

Il n'y a pas entre l'éthique animale et l'antispécisme de corrélation parfaite, au sens où l'on peut travailler dans ce domaine, faire des recherches sur le statut moral des animaux et même revendiquer certains droits pour les animaux, exiger l'abolition d'un certain nombre de pratiques, sans pour autant être antispéciste. Parmi les auteurs qui assument leur spécisme, certains ne sont pas pertinents pour l'éthique animale car ils ne font rien d'autre que défendre la moralité traditionnelle, anthropocentriste et humaniste, en critiquant avec véhémence ceux qui osent revendiquer des droits pour les animaux et sans rien proposer eux-mêmes d'original. D'autres sont pertinents en ce qu'ils participent de manière constructive au débat et partagent avec les antispécistes la même volonté d'améliorer le sort des animaux, la même défense des intérêts ou des droits des animaux, mais sans renoncer pour autant au spécisme.

Dans cette seconde catégorie, on trouve par exemple Mary Midgley, qui affirme notamment que « l'intérêt particulier que les parents portent au bien de leurs propres enfants n'est pas un préjugé, non plus la tendance dont la plupart d'entre nous feraient preuve en cas d'incendie ou autre catastrophe à porter secours à ceux qui nous sont les plus proches. [...] Il y a de bonnes raisons à cette préférence » [38].

Notons que les antispécistes ne contestent pas ce point mais, comme Regan par exemple, distinguent entre des dommages d'ampleur comparable et d'autres d'ampleur incomparable. Si mon enfant et celui de mon voisin risquent de mourir dans un incendie, j'ai le devoir (acquis envers mes proches) de protéger prioritairement mon enfant. Mais si celui du voisin est pris dans l'incendie tandis que le mien est tiré d'affaire mais a terriblement soif, par exemple, et qu'il faut choisir entre sauver l'un ou faire boire l'autre, j'ai le devoir de sauver celui du voisin même si je préfère le mien. La préférence pour les siens n'est donc pas exclue, mais jusqu'à un certain point [39].

Midgley admet « la préférence naturelle, émotionnelle, que l'on a pour sa propre espèce à l'encontre des autres », tout en refusant « le moindre motif de la concevoir comme une barrière sociale infranchissable, au point d'être séparés des autres espèces comme si elles ne comptaient plus pour nous » [40].

On trouve également Martha Nussbaum, qui s'oppose à l'individualisme moral de Rachels et dénonce l'erreur qui consiste à dire que « l'appartenance à une espèce n'a aucune pertinence morale et politique » [41]. Pour elle, « la norme de l'espèce est pertinente en ce qu'elle définit le contexte, la communauté politique et sociale, dans laquelle les individus soit s'épanouissent, soit ne le font pas » [42]. En permettant de discriminer les animaux entre eux et surtout par rapport aux humains, le spécisme est le cadre qui nous permet de savoir ce que signifie « être épanoui » pour telle ou telle espèce, relativement à ses besoins propres. Singer parle d'égalité de considération, Nussbaum préfère parler de considération « adéquate ». Cela ne l'empêche pas de développer une théorie des devoirs envers les animaux plutôt audacieuse sur laquelle nous reviendrons dans le chapitre VI.

Tzachi Zamir propose quant à lui « un argument spéciste en faveur de la libération animale » [43] : reconnaissant (sans pour autant les défendre) nos préjugés et nos « intuitions spécistes », il montre que contrairement à ce qu'affirment Ryder, Singer et les autres, elles ne sont pas incompatibles avec le mouvement de libération animale. Il considère que le spécisme (le fait de l'être ou de ne pas l'être) n'est pas un critère déterminant lorsqu'il s'agit de savoir concrètement quelles sont les pratiques de l'exploitation animale qui posent des problèmes moraux et qu'il faudrait éventuellement abolir.

Dans le monde anglophone, ces exemples sont plutôt des exceptions. La plupart des auteurs qui travaillent sur l'éthique animale sont antispécistes, ou plutôt s'opposent de manière inconditionnelle au

spécisme puisque la notion d'« antispécisme » est rarement utilisée en tant que telle. En France, il est question d'« antispécisme », mais ceux qui le revendiquent, notamment les *Cahiers antispécistes*, une revue fondée en 1991, ne sont pas majoritaires et passent plus volontiers pour des « extrémistes » auprès d'une opinion publique qui comprend moins bien ce dont il est question et qui, pour des raisons à la fois philosophiques, culturelles, gastronomiques et politiques, est moins prête à réviser sa considération pour l'animal.

Dans le tout premier numéro des *Cahiers*, David Olivier distinguait la défense animale, qui en tant que telle n'exige pas d'être antispéciste et se contente en général d'avoir de la compassion pour les animaux (surtout les chiens et chats, éventuellement les « bébés phoques », diront les cyniques), de la « libération animale qui, elle, remet en question les présupposés fondamentaux du spécisme ». Cette distinction peut sembler séparer les modérés des radicaux, puisque les partisans de la libération vont « plus loin » que les autres, mais Olivier « ne reproche pas à la défense animale d'être «molle», ou «modérée» ; [il] lui reproche de défendre le spécisme » [44].

On trouve donc dans la première catégorie, parmi ceux qui soutiennent la « défense animale », des auteurs qui assument leur spécisme tout en défendant des théories des devoirs ou des droits des animaux. On les trouve par exemple à la Ligue française des droits de l'animal (Ifda), fondée en 1977 et rebaptisée récemment Fondation droit animal, éthique et sciences. Elle est à l'origine de la Déclaration universelle des droits de l'animal, proclamée le 15 octobre 1978 à la Maison de l'Unesco à Paris et révisée en 1989. Les *Cahiers* reprochent à cette initiative de ne remettre en cause « ni le spécisme, ni l'anthropocentrisme, ni l'essentiel de leurs tragiques conséquences, mais [de se donner] des allures de le faire » [45].

Également dans la catégorie de ceux qui comptent en éthique animale sans renoncer au spécisme, se trouve Élisabeth de Fontenay, figure incontournable de la philosophie animale en France, qui renvoie dos à dos ces « métaphysiciens anthropomanes » refusant d'accorder des droits aux animaux et les antispécistes, qu'elle appelle « les militants radicaux de la cause animale » [46]. Elle considère par exemple que Singer est un « philosophe dangereux » qui « manque de civilité », et qu'il propose, « lorsqu'on la compare aux théories du droit des animaux, une thèse véritablement extrémiste » [47].

Cette hostilité typique a au moins trois raisons : une différence fondamentale d'approche entre deux traditions (la France est dominée par l'humanisme donc l'anthropocentrisme), une ignorance de

l'éthique animale anglophone (Singer n'est pas plus radical, mais au contraire plus modéré que la plupart des théoriciens des droits, qui sont abolitionnistes et lui reprochent sa tiédeur), et une focalisation sur la personne de Peter Singer, qui n'est due qu'au fait qu'il est pour l'instant à peu près le seul à être traduit en français.

De Fontenay souhaite « que le statut des animaux et, prioritairement, celui des animaux d'élevage, dits de rente, relève un jour d'un droit international afin que soit opposée une communauté des vivants à l'omnipotence humaine » [48] ; elle défend l'idée d'accorder des droits aux animaux, mais elle le fait dans une perspective qui reste anthropocentriste et humaniste. Elle conteste la pertinence de l'antispécisme et pense que l'analogie entre spécisme et racisme « ne fonctionne pas et est injuste politiquement. Car, dans la mesure où nous ne relevons pas seulement de l'éthologie mais de l'histoire, donc de la politique, nous sommes profondément différents. [...] D'accord, nous avons 99 % de patrimoine génétique en commun avec les chimpanzés. Mais ce qui est né de cette différence de 1 % est inouï, à la fois par sa malfaisance et par sa grandeur éthique ! » [49]

Inutile de multiplier les exemples pour montrer qu'il y a en éthique animale une grande diversité de positions et que certaines sont antispécistes, tandis que d'autres ne le sont pas. On peut d'ailleurs contester que la question soit d'être ou ne pas être antispéciste, comme si la réponse était binaire. Car personne, dans les faits, n'est absolument antispéciste. Il faudrait pour cela s'arracher de sa condition humaine, se décentrer pour éviter tout anthropocentrisme, et observer les animaux humains et non humains du point de vue de Dieu, ou de ce que Thomas Nagel appelle « le point de vue de nulle part ». Il faudrait surtout n'exploiter ni ne participer à l'exploitation d'aucun animal.

Peut-on, par exemple, condamner le spécisme et continuer à manger de la viande ? Et des produits animaux tels que les œufs, le lait ou le miel ? Porter du cuir ou utiliser des médicaments testés sur les animaux ? Et même payer ses impôts (puisque ceux-ci sont utilisés en partie pour exploiter des animaux) ?

Non, répondent la plupart des déontologistes qui – sans aller jusqu'à conseiller le refus de l'impôt – considèrent que le premier devoir d'un antispéciste est de veiller à ce que sa consommation personnelle soit parfaitement conforme aux principes qu'il défend : chacun a le pouvoir d'abolir l'exploitation animale, sinon dans la société tout entière, du moins dans sa sphère privée, ce qui implique non seulement le végétarisme (abstinence de chair animale), mais encore

le végétalisme (abstinence de nourriture animale), et même le véganisme (abstinence de tout produit animal ou ayant impliqué l'exploitation d'un animal).

Mais cette intransigeance ne fait pas l'unanimité, et l'on peut considérer au contraire qu'il est possible d'être antispéciste sans être parfaitement végan [50], et que c'est même souhaitable parfois. L'argument est utilitariste et pragmatique : le temps consacré à l'évitement scrupuleux de tout produit animal pourrait être bien plus profitable aux animaux qu'on souhaite défendre s'il était utilisé autrement, dans un militantisme plus capable de faire évoluer l'opinion.

Dès lors que l'on défend des idées dans le but d'avoir un impact, ce qui prime n'est plus la pureté de notre comportement personnel, mais sa capacité d'avoir une influence positive sur autrui. Or, certains estiment que cette capacité est augmentée par une approche pragmatique, qui permet quelques écarts occasionnels, là où d'autres rêvent d'une révolution consumériste fondée sur une contagion par l'exemple du mode de vie végan le plus strict.

Prenons un exemple. Imaginons que Singer et Francione, qui se disent tous les deux antispécistes et végétaliens mais ont une attitude radicalement différente, se rendent au restaurant. Singer se définit comme un « végétalien flexible », c'est-à-dire qu'il l'est chez lui mais pas forcément à l'extérieur, puisqu'il s'adapte aux conditions d'un monde imparfait. Sa conduite alimentaire, explique-t-il « n'est pas une religion, ce n'est pas une question de pureté personnelle, donc nous n'avons pas à nous soucier de notre propre perfection morale. Ce qui compte est que nous fassions de notre mieux pour minimiser l'impact négatif que nous avons sur les animaux (...) et que nous prenions du plaisir à manger ! » [51]. Francione, au contraire, est un végétalien intransigeant, qui dénonce ces écarts avec virulence. Pour lui, et un certain nombre d'abolitionnistes, la notion de « végétalisme flexible » n'a aucun sens (on l'est ou on ne l'est pas : Singer qui ne l'est pas tout le temps ne l'est donc pas du tout).

Imaginons qu'ils commandent tous les deux un plat végétalien mais que celui-ci arrive malgré tout saupoudré de parmesan, par exemple. Un végétalien intransigeant à la Francione renverrait le plat à la cuisine (le principe de charité interprétative nous interdit d'écrire qu'il ferait un scandale). Un végétalien flexible à la Singer considérerait les conséquences – le gâchis que cela causerait (le parmesan est déjà utilisé qu'il soit ou non consommé) et l'image négative que cela donnerait du végétalisme dans l'esprit des spectateurs de la scène, qui

pourraient ensuite se fermer à la possibilité d'être convaincus par une argumentation même rationnelle – pour conclure qu'il vaut mieux le manger [52]. Nous partageons cette approche pragmatique.

Notes

- [1] R. Ryder, *Victims of Science*, (revised edition), Fontwell, National Anti-Vivisection Society, Centaur Press, 1983, p. 5.
- [2] J. Rachels, *Created from Animals*, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 171.
- [3] T. Adorno, *Beethoven. Philosophie der Musik. Fragmente und Texte*, Francfort, Suhrkamp, 1993, p. 123, trad. E. Utria
- [4] M. Houellebecq, *Ennemis publics*, avec B.-H. Lévy, Paris, Flammarion, Grasset, 2008, p. 152-153.
- [5] J. Rachels, *Created from Animals*, *op. cit.*, p. 173.
- [6] R. Ryder, *Victims of Science*, *op. cit.*, p. 5.
- [7] P. Singer, *La Libération animale*, *op. cit.*, p. 36.
- [8] G. Francione, « Prendre la sensibilité au sérieux », *op. cit.*, p. 196.
- [9] O. Goldsmith, *Le Citoyen du monde*, I, lettre XV, Amsterdam, J. F. Boitte et Cie, 1763, p. 75.
- [10] *The Collected Papers of Charles Darwin*, II, Chicago, University of Chicago Press, 1977, p. 84.
- [11] H. Primatt, *A Dissertation on the Duty of Mercy and Sin of Cruelty to Brute Animals*, Londres, R. Hett, 1776, p. 11-12.
- [12] R. Ryder, *op. cit.*, p. 2.
- [13] M. Spiegel, *The Dreaded Comparison: Human and Animal Slavery*, (revised edition), New York, Mirror Books, 1997.
- [14] F. Burgat, *Liberté et inquiétude de la vie animale*, *op. cit.*, p. 44.
- [15] F. Armengaud, « Animalité et humanité », *Encyclopædia Universalis*, 1984, p. 16.
- [16] Titre de son article dans les *Cahiers antisépécistes*, n°11, 1994, p. 33-52.
- [17] G. Francione, *Animals, Property, and the Law*, Philadelphie, Temple University Press, 1995, p. 110-112.
- [18] J. Rachels, distingue le *unqualified speciesism* du *qualified speciesism* (« Darwin, Species, and Morality », *The Monist*, 70:1, 1987, p. 98-113.)
- [19] L. Petrinovich, *Darwinian Dominion*, Cambridge, mit Press, 1999, p. 220.

- [20] R. Nozick, « About Mammals and People », *New York Times Book Review*, 27 novembre 1983.
- [21] R. Dawkins, *Le Gène égoïste*, Paris, Odile Jacob, 1996, p. 28.
- [22] Voir J.-B. Jeangène Vilmer, « Sade antisépéciste », *Cahiers antisépécistes*, n° 32, mars 2010, p. 65-82.
- [23] J. Rachels, « Darwin, Espèce et éthique », in Y. Bonnardel, *Espèces et éthique*, Lyon, tahin party, 2001, p. 34, trad. modifiée
- [24] P. Singer, « Ethics beyond Species and beyond Instinct: A Response to Richard Posner », in C. R. Sunstein, M. C. Nussbaum, *Animal rights: current debates and new directions*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 87.
- [25] R. Cigman, « Death, Misfortune and Species Inequality », *Philosophy and Public Affairs*, 10:1, 1981, p. 47.
- [26] A. Géraud, *Déclaration des droits de l'animal*, Bibliothèque André Géraud, 1939, p. 17.
- [27] Voir G. Chapouthier, J.-C. Nouët, *Humanité, animalité : quelles frontières ?*, Paris, « Connaissances et savoirs », 2006, p. 49-63 ; et P. Jouventin, D. Chauvet, E. Utria, *La Raison des plus forts*, Paris, imho, 2010.
- [28] Voir D. Dombrowski, *Babies and Beasts*, Urbana, University of Illinois Press, 1997.
- [29] H. Sidgwick, « The Establishment of Ethical First Principles », *Mind*, 4:13, 1879, p. 106-107.
- [30] F. Hutcheson, *Système de philosophie morale I*, Lyon, Regnault, 1770, livre III, chap. VI, p. 526.
- [31] L. Lespine, *Les Souffrances et les droits (?) des animaux*, Conférence du 14 septembre 1928 à Genève, Londres, The Animal Defence and Anti-Vivisection Society.
- [32] T. Hobbes, *Léviathan*, Paris, Sirey, 1971, XXVI, 8, p. 289.
- [33] P. Singer, *Questions d'éthique pratique*, Paris, Bayard, 1997, p. 83.
- [34] R. Nozick, « About Mammals and People », *op. cit.*, p. 11.
- [35] L. Ferry, « Des “Droits de l'homme” pour les grands singes ? Non, mais des devoirs envers eux, sans nul doute », *Le Débat*, n° 108, 2000, p. 166.
- [36] P. Cavalieri, « L'humanité au-delà des humains », *Le Débat*, n° 108, p. 185-186.
- [37] P. Carruthers, *The Animals Issue*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- [38] M. Midgley, *Animals and Why They Matter*, Athens, University of Georgian Press, 1983, p. 102.
- [39] Je remercie E. Utria d'avoir attiré mon attention sur ce point.
- [40] M. Midgley, « La communauté mixte », in H.-S. Afeissa et J.-B. Jeangène Vilmer (dir.), *op. cit.*, p. 308.
- [41] M. Nussbaum, « Par-delà la “compassion” et l'“humanité”. Justice

- pour les animaux non humains », in H.-S. Afeissa et J.-B. Jeangène Vilmer (dir.), *op. cit.*, p. 247.
- [42] M. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, *op. cit.*, p. 365.
- [43] T. Zamir, *Ethics and the Beast*, Princeton, Princeton University Press, 2007.
- [44] D. Olivier, « Défense animale/libération animale », *Cahiers antispécistes*, n° 1, octobre 1991.
- [45] Y. Bonnardel, « Droits de l'animal, "version française" », *Cahiers antispécistes*, n° 2, janvier 1992.
- [46] É. de Fontenay, « Le souci des animaux (entretien) », *Causeur*, 28 avril 2008.
- [47] É. de Fontenay, « Pourquoi les animaux n'auraient-ils pas droit à un droit des animaux ? », *Le Débat*, n° 109, 2000, p. 142.
- [48] É. de Fontenay, *Sans offenser le genre humain*, Paris, Albin Michel, 2008, p. 210.
- [49] É. de Fontenay, « Le souci des animaux (entretien) », *op. cit.*
- [50] Perfection au demeurant inaccessible dans une société où presque chaque composante de produit est testée sur les animaux, et où les infrastructures de transport ont été construites sans aucun souci de minimiser l'impact sur des habitats nécessaires aux animaux, par exemple (je remercie E. Reus pour cette précision).
- [51] P. Singer, interview, *Slow Food*, 27 avril 2009.
- [52] P. Singer, interview, *Satya*, octobre 2006.

Chapitre III

Le welfarisme et l'abolitionnisme

Avant d'expliquer quelles sont les différentes théories des uns et des autres, il faut introduire, dans ce chapitre et le suivant, les méthodes jugées aptes à conduire les sociétés humaines vers un comportement plus éthique envers les animaux. Il faut pour commencer distinguer entre ceux qui s'opposent au *fait* d'exploiter les animaux (abolitionnistes) et ceux qui s'opposent à la *manière* de le faire (welfaristes). Le but des premiers est d'abolir l'exploitation, celui des seconds est d'améliorer le bien-être animal. L'une des questions qui divisent particulièrement les auteurs est de savoir si ces deux objectifs sont ou non compatibles, c'est-à-dire si le welfarisme et l'abolitionnisme sont des catégories mutuellement exclusives [\[1\]](#).

I. Le welfarisme

Le mot « welfarisme » est dérivé de l'anglais *welfare* qui signifie bien-être. La quasi-totalité des penseurs de l'éthique animale souhaitent le progrès du bien-être (ou la réduction du mal-être) des animaux, mais tous ne se revendiquent pas welfaristes. En éthique animale, le welfarisme ne désigne pas la position philosophique selon laquelle le bien-être, ou le bonheur, est l'unique valeur (c'est l'utilitarisme hédoniste), mais l'attitude de ceux, auteurs, politiques, associations, qui s'engagent en faveur de réformes susceptibles d'améliorer la condition des animaux sans remettre en cause le fait de les exploiter.

La définition du bien-être animal est essentiellement négative, c'est-à-dire qu'elle ne dit pas ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas. Quatre des « cinq libertés » issues des travaux du Farm Animal Welfare Council (fawc) britannique depuis 1979 sont l'absence de faim et de soif, d'inconfort, de douleur, de blessure ou de maladie, de peur et de stress. La cinquième, positive, est la liberté d'exprimer des comportements naturels, qui implique un espace suffisant, un habitat

adapté et une vie sociale. Bien entendu, ces conditions sont relatives aux espèces et même aux individus, qui n'ont pas toujours les mêmes besoins. De ce point de vue, la notion de bien-être est relativement subjective (même si certains tentent d'en élaborer des théories objectives) [2] et l'on ne peut jamais en produire que des définitions approximatives.

Aujourd'hui, la science du bien-être animal (*animal welfare science*) est une discipline indépendante de l'éthique animale. Elle ne se demande pas si l'homme doit chercher à améliorer le bien-être des animaux et pourquoi, mais seulement comment. C'est une discipline technique à visée pratique, distincte de la délibération philosophique, et qui par rapport à l'éthique animale est à la fois plus partielle, puisqu'elle ne vise qu'une catégorie d'animaux (de laboratoire ou de ferme, le plus souvent), et plus partielle, puisqu'elle ne remet pas en cause le principe de l'exploitation animale, tandis, qu'une partie de ceux qui travaillent en éthique animale le font.

Il arrive donc qu'elle s'occupe moins de bien-être au sens strict que de ce que l'on appelle parfois la « bientraitance », néologisme populaire au sein du ministère de l'Agriculture et des professionnels de l'élevage. La « bientraitance » est une évaluation de la qualité de la tutelle que les hommes exercent sur certains animaux, alors que la notion de bien-être renvoie en principe à la qualité de vie de l'animal en soi.

Les welfaristes sont souvent utilitaristes, comme Singer. Mais ils peuvent aussi être déontologistes, comme Feinberg, c'est-à-dire défendre une théorie des droits. Ce qui les réunit est qu'ils font de la qualité de vie des animaux un problème moral.

Le welfarisme s'inscrit dans une démarche réformatrice, poursuivant pas à pas des objectifs circonscrits, jugés accessibles à court ou moyen terme. Ces réformes peuvent cependant inclure l'abolition pure et simple de certaines pratiques, comme l'élevage en batterie, les corridas, l'utilisation d'animaux sauvages dans les cirques, l'expérimentation animale pour les cosmétiques et les produits d'entretien, les chirurgies électorives sur les animaux de compagnie (coupe des oreilles, de la queue ou retrait des griffes), etc.

Le welfarisme ne doit pas être confondu avec ce qu'Olivier appelait tout à l'heure la défense animale et dont le critère de distinction avec la libération animale est l'antispécisme, facultatif dans la défense mais nécessaire dans la libération. Car on peut fort bien être welfariste et antispéciste. Il y a des welfaristes spécistes, qui relèvent de la défense animale (Élisabeth de Fontenay) et des welfaristes antispécistes, qui

relèvent de la libération animale (Peter Singer).

Le welfarisme ne doit pas non plus être confondu avec la protection animale, qui « semble renvoyer au champ des activités concrètes et des mesures réglementaires, plutôt qu'à une critique de fond des problèmes éthiques posés par la mise à disposition de l'animal par l'homme » [3]. Ceux qui font la protection animale – en premier lieu toutes les sociétés protectrices des animaux qui sont nées au xix^e siècle – sont bien dans un cadre welfariste. Mais, inversement, tous les welfaristes ne s'occupent pas des activités concrètes et des mesures réglementaires, puisque certains d'entre eux ne font que produire des théories ou des analyses sur les stratégies susceptibles de modifier le comportement humain envers les animaux.

Dans l'esprit du public, le welfarisme renvoie finalement à l'idée assez consensuelle qu'il faut traiter les animaux de manière à ne pas les faire souffrir inutilement – la manière en question étant souvent appelée « humaine » ou « humanitaire » (en anglais, le mouvement en faveur du bien-être animal est parfois nommé *human movement*). Ne pas faire souffrir inutilement, c'est ne faire souffrir que lorsque cela est commandé par la nécessité la plus impérieuse. Cela implique donc qu'il est moralement acceptable, dans certains cas, de les faire souffrir « utilement » et si la nécessité l'exige. L'enjeu est alors de distinguer entre des souffrances utiles et d'autres qui sont inutiles – d'où la domination naturelle, dans la sphère du bien-être animal, de l'utilitarisme. Il s'agit d'une domination, non d'une exclusivité : il est tout à fait possible d'être à la fois welfariste et déontologiste, c'est-à-dire de défendre une théorie des droits, comme nous le verrons dans le chapitre V.

Cette manière de ne pas exclure des souffrances dites « utiles » ou « nécessaires » rend le welfarisme plus acceptable pour la majorité de la population et en fait l'approche la plus commune. Mais aussi la plus exposée aux critiques de ceux qui dénoncent, à juste titre, la subjectivité de cette soi-disant « utilité ». En 1786, par exemple, Gavoty de Berthe affirmait que « nous n'avons pas d'autorité sur les bêtes qui aille jusqu'à les manger, et à leur faire souffrir toutes sortes de maux, pour peu qu'il y ait *une apparence d'utilité* pour nous » [4]. Aujourd'hui nombreux sont les abolitionnistes qui, comme Francione, montrent qu'aucune des souffrances que nous infligeons aux animaux n'est réellement utile ou nécessaire.

II. L'abolitionnisme

Comme son nom l'indique, l'abolitionnisme est la défense de l'abolition – non pas de telle ou telle activité que l'on jugerait problématique, mais de l'exploitation animale en tant que telle, c'est-à-dire de toutes les activités impliquant l'appropriation ou l'usage d'animaux comme simples moyens au service des fins humaines. La critique porte surtout sur le fait de pouvoir se rendre propriétaire d'un animal et de l'utiliser pour en tirer un bénéfice quelconque, mais inclut également le fait d'exploiter, en les chassant par exemple, des animaux sauvages dont l'homme n'est pas propriétaire (cette précision permet de ne pas réduire l'abolitionnisme à une critique de la propriété animale). Les abolitionnistes militent donc pour que l'on cesse de regarder les animaux comme des *res propria*, des choses dont on peut se rendre propriétaire, ou des *res nullius*, des choses sans maîtres – dans tous les cas des choses.

Notons que cela n'implique pas forcément l'abolition des relations avec des animaux de compagnie, puisqu'il n'y a pas de consensus sur le fait que partager sa vie avec des animaux d'autres espèces relève nécessairement de l'exploitation. Certains défendent un modèle de développement séparé, avec d'un côté le monde humain, de l'autre le monde animal, sans mélange entre leurs habitants respectifs, parce qu'ils n'ont pas confiance dans la capacité humaine d'avoir des relations sans maltraiter. D'autres au contraire ne partagent pas ce modèle et pensent que la cohabitation et des relations mutuellement satisfaisantes sont possibles.

Sur le plan des objectifs, l'abolitionnisme se distingue donc clairement du welfarisme. Sur le plan des moyens, cependant, il ne l'exclut pas forcément, et c'est ici que les acteurs se divisent.

Il y a des *abolitionnistes antiwelfaristes* qui ne souhaitent pas améliorer le sort des animaux concernés, car ils sont persuadés que réformer l'exploitation la rend plus acceptable et réduit donc les chances de pouvoir un jour l'abolir. « Quand vous réformez l'injustice, explique Regan, mon opinion est que vous la prolongez. » [5] Ce sont eux qui s'appuient souvent sur la comparaison avec l'esclavage, puisque celui-ci n'a pas été « humanisé » dans une perspective welfariste mais purement et simplement aboli. Ces abolitionnistes sont immédiatistes en ce qu'ils écartent toute étape intermédiaire, et ils sont exclusifs en ce qu'ils excluent le welfarisme.

Mais il y a aussi des *abolitionnistes welfaristes*, qui ne pensent pas, contrairement aux précédents, qu'améliorer aujourd'hui les conditions de vie des animaux d'élevage et de laboratoire empêchera demain de remettre en cause ces exploitations. Pour eux, l'objectif abolitionniste

et le moyen welfariste sont compatibles. Ils ne sont pas immédiatistes, mais gradualistes, parce qu'ils ont une approche graduelle, plus patiente ou plus optimiste. Ils ne sont pas exclusifs, mais inclusifs, parce qu'ils incluent le welfarisme comme une étape intermédiaire.

Gary Francione, qui est le chef de file des abolitionnistes antiwelfaristes, s'en prend avec véhémence aux abolitionnistes welfaristes, qu'il appelle des « néowelfaristes » (ignorant ainsi qu'ils partagent le même objectif d'abolir l'exploitation à long terme) et qu'il accuse d'avoir l'effet pervers de retarder l'abolition de l'exploitation institutionnalisée. Faux, répondent à juste titre les abolitionnistes welfaristes, qui accusent Francione de pratiquer « la politique du pire » qui consiste à « maintenir un grand mal pour obtenir un grand mieux » [6], ou la technique de la « prise d'otage », c'est-à-dire « laisser à leur sort les animaux qu'on pourrait soulager, au nom de ceux qu'on veut épargner à long terme » [7]. En France, les *Cahiers antispécistes* et l'association L214, par exemple, font partie de ceux qui refusent d'opposer welfarisme et abolitionnisme, estimant que les réformes d'aujourd'hui ne nuisent pas à la réalisation d'objectifs plus ambitieux, bien au contraire : elles réduisent la souffrance d'animaux qui n'auront pas la chance de connaître le temps de la « libération », tout en éveillant la conscience du public.

Cette « hypothèse du tremplin » s'exprime par exemple dans un article cosigné par Peter Singer et Bruce Friedrich (l'un des dirigeants de l'association peta), qui explique qu'il est « impossible de passer d'un coup d'une mentalité [qui ne reconnaît aucun droit ou intérêt aux animaux] à la libération animale. En revanche, une fois que la société comprend que [...] certaines pratiques ne sont pas acceptables, le regard qu'elle porte sur les animaux évolue, et des changements plus conséquents deviennent possibles » [8].

III. La libération animale

L'expression « libération animale » est ambiguë. Elle reste associée au nom de Singer, en raison du succès planétaire de son livre *Animal Liberation* (1975), mais désigne plus largement le mouvement antispéciste, et c'est en ce sens qu'Olivier l'utilisait tout à l'heure. Elle a été quelques rares fois employée avant les années 1970, en particulier dans un livre américain de 1839, qui rapporte les débats d'une *animal liberation society* fictive dont le but est de libérer des animaux sauvages détenus. En plein débat sur l'abolition de

l'esclavage, l'auteur conclut que « cette société de libération animale est une illustration à petite échelle de la grande question de l'esclavage qui bouleverse le pays » [9].

Mais cette filiation renforce un peu plus l'ambiguïté puisque la rhétorique de la libération, *a fortiori* en référence à l'esclavage, a une connotation abolitionniste. Celui qui ne s'en tiendrait qu'au titre de Singer sans connaître sa pensée pourrait croire qu'il a pour objectif de « libérer » les animaux au sens de « vider les cages » comme le disait Regan. Or, Singer, contrairement à Regan, n'est pas abolitionniste. Regan accepte et utilise l'expression « libération animale » mais, prévient-il aussitôt, elle est « profondément incomprise » : il se distingue de l'usage qu'en fait Singer et la redéfinit dans une perspective abolitionniste [10].

Dans tous les cas, l'expression « libération animale » est une étiquette accrocheuse, comme le dit Steve Sapontzis [11], mais il ne faut pas la prendre au pied de la lettre. Sinon ses détracteurs ont beau jeu de dire qu'il est absurde de vouloir « libérer » des animaux domestiques qui sont créés depuis des millénaires pour dépendre de l'homme, car relâcher les animaux d'élevage et de compagnie dans la nature, non seulement en condamnerait une grande partie, incapables d'être autonomes, mais encore concurrencerait des espèces sauvages et créerait un désastre écologique. Bien entendu, mais personne ne propose de faire cela. « Libérer » est une métaphore, pas un synonyme de « relâcher ». Il ne s'agit pas de relâcher des animaux mais, pour les abolitionnistes, de cesser d'en produire, c'est-à-dire de prendre soin de la génération présente tout en œuvrant pour qu'elle soit la dernière.

Mais, dira-t-on, on empêchera de vivre des milliards d'animaux ! Et alors ? Toutes les vies valent-elles d'être vécues ? Celle d'un canard gavé immobilisé et brutalisé dans un élevage industriel de foie gras, par exemple ? La question est de savoir ce qu'il perd – pas ce que *nous* perdons – s'il n'existe pas. Lui ne perd rien, puisqu'on ne peut pas causer de tort à un être inexistant. Henry Salt notait déjà en 1914 qu'« on dit souvent, comme pour excuser le massacre des animaux, qu'il vaut mieux pour eux vivre et être charcutés que ne pas vivre du tout ». Mais cet argument, qui présume que c'est toujours « un avantage pour un animal d'être porté au monde » [12], est un sophisme qu'avait déjà dénoncé Lucrèce, demandant : « quel mal serait-ce pour nous de n'être point créés ? » [13].

Cette réponse est toutefois discutable : la thèse défendue par Salt, que nous partageons, est appelée le point de vue de l'existence préalable (*prior existence view*), selon lequel « ne comptent comme patients

moraux que les individus qui existent déjà ». S'y oppose le point de vue total (*total view*), selon lequel il faut prendre en compte « les intérêts de tous les individus qui existeront ou qui pourraient exister si nous prenons certaines décisions » [14]. Singer, qui partageait la première thèse en 1975, défend finalement la seconde depuis 1990.

Une autre objection consiste à dire que, pour sauver des individus, on sacrifie des espèces. Si vous défendez l'abolition de la corrida, entend-on inévitablement, vous œuvrez pour la disparition de l'espèce des *toros bravos*. Et alors ? La race des taureaux de combat, créée de toutes pièces par l'homme, a-t-elle davantage de valeur intrinsèque pour la biodiversité que le pitbull ? Certains hommes auraient l'impression d'y perdre – certainement pas les animaux, et encore moins des espèces, qui en tant que telles sont des catégories mentales et n'ont donc pas d'intérêts.

IV. L'usage de la violence

« Il n'y a aucune raison objective de considérer que les intérêts des êtres humains sont plus importants que ceux des animaux, écrivait Bertrand Russell. Nous pouvons détruire les animaux plus facilement qu'ils ne peuvent nous détruire : c'est la seule base solide de notre prétention de supériorité. [...] Tous les systèmes éthiques, en dernière analyse, dépendent des armes de guerre. » [15] Le welfarisme et l'abolitionnisme sont des objectifs. Quels sont leurs moyens ? Jusqu'où aller pour défendre les intérêts des animaux ? L'indignation, les publications et les discours suffisent-ils ? Ou faut-il utiliser des « armes de guerre » plus lourdes ? C'est la question délicate de l'usage de la violence.

Il ne faut jamais oublier qu'elle ne se pose qu'en réaction à une autre violence qui, elle, est globalement assumée : celle dont les animaux sont victimes. Les intérêts des animaux n'auraient pas à être « défendus » s'ils n'étaient pas tous les jours bafoués. Ceux qui ont recours à l'action directe violente ne le font pas pour le plaisir, mais parce qu'ils ont l'intime conviction de répondre de manière proportionnée et symétrique à une violence initiale. Sur le diagnostic, ils ont souvent raison. C'est le remède qui est en cause : l'usage de la violence est-il efficace ?

Poser la question en ces termes choquera déjà ceux qui font de la non-violence un principe, pour des raisons religieuses ou philosophiques. Ceux-là la condamnent dans tous les cas et quoi qu'il arrive. Pourtant,

il est évident que, pour défendre les droits et les intérêts des humains, on trouve des exceptions au principe, dans ce que l'on appelle la légitime défense ou la « guerre juste » par exemple. Et reproche-t-on à la violence d'avoir joué un rôle dans l'abolition de l'esclavage, les mouvements d'indépendance ou la revendication des droits civils et politiques ? Les Droits de l'homme et les progrès sociaux dont nous sommes fiers aujourd'hui sont souvent nés dans la violence. La question est alors de savoir au nom de quoi cette violence légitime devrait être limitée à la défense des intérêts de l'espèce humaine. D'un point de vue antispéciste, rien ne le justifie. C'est pourquoi Steven Best parle d'une légitime défense étendue aux animaux (*extensional self-defense*) et Mark Bernstein estime que les actions de l'Animal Liberation Front (alf) satisfont les critères de la doctrine de la guerre juste [16].

Ce qui compte n'est pas de savoir si la violence est bonne ou mauvaise en soi mais si, en l'occurrence, elle est efficace, c'est-à-dire si elle produit de bonnes conséquences. Le problème principal, pour répondre à la question, est déjà de savoir de quoi on parle. Car chacun a, en fonction de ses intérêts, une définition différente de la violence. Ceux qui détruisent des laboratoires pratiquant l'expérimentation animale revendiquent souvent une « non-violence » justifiée par le fait qu'ils ne s'en prennent qu'au matériel, pas aux personnes. Ceux-là définissent la violence comme toute atteinte portée à la personne, humaine ou non humaine. C'est notamment la position de l'alf, qui depuis 1975 a revendiqué des milliers d'actions considérées par les autorités comme criminelles (vol d'animaux, destruction de matériel, actes de vandalisme, etc.) mais qui se présente comme un groupe non violent mettant un point d'honneur à n'avoir jamais blessé ni tué personne.

Cette conception de la violence peut sembler trop restrictive : dire que faire sauter une bombe incendiaire dans un bâtiment n'est pas « violent » sous prétexte que le lieu était vide et qu'il n'y a aucune victime directe à déplorer relève de l'euphémisation. Une définition plus large de la violence comme exercice de la force est moins hypocrite et permet d'inclure d'éventuelles victimes indirectes. Mais alors, la violence est partout, et la difficulté est de savoir à partir de quel seuil elle devient inacceptable.

Le plus souvent, ces activistes sont des abolitionnistes qui se donnent des moyens d'action plutôt que d'en rester aux principes théoriques. Mais on peut être abolitionniste sans pratiquer l'action directe (c'est par exemple le cas de l'American Anti-Vivisection Society, l'aavs) et l'on peut être welfariste et pratiquer l'action directe (c'était par

exemple le cas de la Coalition to Abolish the Draize Test, fondée en 1979 par Henry Spira).

Le caractère spectaculaire et destructeur de certaines actions, qui visent des infrastructures mais aussi parfois des personnes, peut susciter l'usage du mot « terrorisme », qui est à la fois polémique et confus puisqu'il n'en existe aucune définition consensuelle. Cette qualification est en outre souvent employée pour faire des amalgames et discréditer la protection animale dans son ensemble. Ce que l'on appelle, à tort ou à raison, le terrorisme animalier (*animal rights terrorism*) est le fait de plusieurs groupes qui utilisent divers degrés de violence [17].

Le terrorisme repose en principe sur trois critères : il doit s'agir d'un acte de violence contre des civils, pour des motifs politiques ou idéologiques, et avec l'intention de terroriser et de modifier le comportement. En y ajoutant les notions équivoques d'innocence et de culpabilité, Best, qui est lié à l'alf, illustre cette observation bien connue que les terroristes des uns sont les « combattants de la liberté » des autres. En définissant le terrorisme comme « l'usage intentionnel de la violence physique contre des personnes innocentes – animaux humains et/ou non humains » [18], il permet de concevoir les expérimentateurs comme des terroristes (puisqu'ils usent intentionnellement de la violence physique contre des personnes innocentes, les animaux) et les saboteurs non comme des terroristes (puisque les personnes qu'ils visent, ces expérimentateurs, ne sont pas « innocents »), mais comme des combattants de la liberté.

La question qui nous intéresse ici est celle de savoir si, d'une manière générale, l'usage de la violence est efficace. D'un côté, ses avantages éventuels sont, à court terme, les bénéfices de l'action elle-même (faire cesser la souffrance des animaux, ralentir l'exploitation considérée comme injuste) et le fait que les médias en parleront, vraisemblablement pour la condamner, mais ce sera l'occasion de s'interroger sur ses raisons et de dénoncer, peut-être, le sort des animaux impliqués. Nombre de situations scandaleuses ont été révélées au grand public par des actions violentes. Tout en condamnant la violence du moyen, l'opinion peut faire la part des choses et sympathiser avec la cause.

D'un autre côté, son plus grand dommage collatéral est qu'elle nuit à l'image morale de celui qui l'emploie et, par voie de conséquence, à la cause qu'il défend. La meilleure preuve de cet effet pervers se trouve dans le fait que les exploitants des animaux, les lobbys pharmaceutiques ou agroalimentaires, par exemple, se servent des

rares actions violentes menées par quelques militants pour décrédibiliser le mouvement tout entier. Ils généralisent, exagèrent et pratiquent le sophisme de la pente glissante, mais cela fonctionne : les médias reprennent en chœur que « l'amour des animaux s'accompagne souvent de la haine des hommes ». Ces lobbys en font même une véritable stratégie de communication : exposer les tactiques « extrêmes » des activistes « les plus durs » pour faire peur au public est souvent recommandé dans des documents internes. Comme l'écrasante majorité des auteurs en éthique animale, je pense donc que l'usage de la violence est globalement contre-productif.

Notes

[1] Je remercie E. Reus d'avoir grandement clarifié cette articulation et ce chapitre.

[2] Par exemple S. Kagan, « The Limits of Well-Being », *Social Philosophy and Policy*, 9:2, 1992, p. 169-189, et P. Cavalieri, *The Animal Question*, Oxford, Oxford University Press, 2001. chap. V

[3] F. Burgat, *La Protection de l'animal*, Paris, puf, 1997, p. 10.

[4] J.-F. Gavoty de Berthe, *État naturel des peuples*, t. III Paris, Servière, 1786, p. 67, souligné par J.-B. Jeangène Vilmer,

[5] Ibid.

[6] E. Reus, « Welfarisme. De l'expérience d'Henry Spira à la situation d'aujourd'hui », *Cahiers antispécistes*, n° 24, janvier 2005. en ligne

[7] D. Chauvet, « Abolitionnisme, welfarisme et mentaphobie », *Klēsīs. Revue philosophique*, n° 16, 2010. en ligne

[8] P. Singer, B. Friedrich, « The Longest Journey Begins With a Single Step: Promoting Animal Rights by Promoting Reform », *Satya*, septembre 2006. en ligne

[9] (anonyme), *Retrogression*, Boston, J. Burns, 1839, p. 63.

[10] T. Regan, « Animal Liberation: What's in a Name ? », in R. Ryder, *Animal Welfare and the Environment*, Londres, Duckworth, 1992, p. 49-61.

[11] S. Sapontzis, « La libération des animaux : ce dont il s'agit, ce dont il ne s'agit pas », *Cahiers antispécistes*, n° 5, décembre 1992.

[12] H. Salt, in T. Regan, P. Singer, *Animal Rights, Human Obligations*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1976, p. 185-189, trad. E. Utria,

[13] Lucrèce, *De la nature*, V, 176-180, Paris, Flammarion, 1997, p. 325.

- [14] E. Reus, « Utilitarisme et anti-utilitarisme dans l'éthique contemporaine de l'égalité animale », *Cahiers antispécistes*, n° 32, mars 2010.
- [15] B. Russell, « If Animals Could Talk », in , *Mortals and Others*, Abingdon, Routledge, 2009, p. 118.
- [16] S. Best, « Evolve or Die: Can We Shed Our Moral Primitivism Before It's Too Late ? », *Thomas Paine's Corner*, 18 janvier 2009 ; et M. Bernstein, « Legitimizing Liberation », in S. Best, J. Nocella, *Terrorists or Freedom Fighters?*, New York, Lantern Books, 2004, p. 93-105.
- [17] Voir J.-B. Jeangène Vilmer, *Éthique animale*, *op. cit.*, p. 157-165.
- [18] S. Best et J. Nocella (éd.), *op. cit.*, p. 370.

Chapitre IV

La justice et la compassion

Une autre distinction importante est celle qui sépare et parfois oppose les partisans d'une approche « par la justice » de ceux d'une approche « par la compassion ». Il y a au moins deux manières de faire de l'éthique animale, et c'est précisément ce que ne comprennent pas ceux qui accusent de sensiblerie et de sentimentalisme les défenseurs des animaux. Comme l'argument du « cri de la carotte », c'est une raillerie populaire depuis des siècles, très utilisée aujourd'hui encore pour décrédibiliser le mouvement en faveur des animaux.

C'est ainsi, par exemple, que Jean-Pierre Digard s'en prend à « l'animalitaire », un néologisme créé par analogie avec « humanitaire » qui aurait selon lui été forgé par Ernest Hemingway en 1932 pour dénoncer les adversaires de la corrida [1]. C'est faux, puisqu'il en existe des dizaines d'occurrences avant cette date. On parlait déjà d'animalitaire à la fin du xix^e siècle, pour désigner notamment les positions du brahmanisme et du bouddhisme en matière de respect de l'animal [2]. Le mot n'avait pas, à l'époque, cette connotation péjorative qu'on voudrait lui donner aujourd'hui.

En France, nombreux sont les auteurs qui, comme Digard, Luc Ferry ou Janine Chanteur, se présentent comme des alternatives sérieuses et rationnelles au sentimentalisme ridicule des « amis des bêtes ». Sans doute confondent-ils les plaidoyers larmoyants de certaines personnalités, les tracts sensationnalistes de certaines associations et les théories des philosophes et des juristes qui pensent l'éthique animale. Sans doute n'ont-ils pas lu les auteurs anglophones – même les plus connus, qui sont traduits en français, comme Singer, Regan et Francione. Car s'ils l'avaient fait, ils les auraient trouvés bien moins sentimentaux et surtout bien plus rationnels que ceux qui défendent l'anthropocentrisme moral en se basant uniquement sur des préjugés ou un catalogue de philosophes classiques (sophisme de l'appel à l'autorité), comme on a trop tendance à le faire en France. Élisabeth de Fontenay, d'ailleurs, ne s'y est pas trompée, elle qui critique le « logicisme » et la « confiance dans la déduction, voire dans le syllogisme » de Singer et Cavalieri, auquel elle oppose son approche

de la « sagesse de l'amour » et sa préférence pour les « fragments de pensée non démonstrative » [3]

Qu'on cesse donc de faire ce genre d'amalgame, et qu'on comprenne enfin qu'il y a bien deux manières de faire de l'éthique animale, que la plupart des auteurs que l'on a cités jusqu'à présent dans ce volume ont une approche dite « par la justice », et qu'ils pourraient donner des leçons d'argumentation rationnelle à ceux qui aiment se moquer du sentimentalisme des défenseurs des animaux.

La distinction a été clairement tracée par Carol Gilligan, qui identifie deux types d'argumentation en éthique [4]. L'approche par la justice s'adresse à la raison, elle est abstraite, vise la cohérence, applique des règles générales et cherche à trouver une solution juste au sens d'équitable à un dilemme moral ou un conflit d'intérêt. L'approche par la compassion s'adresse aux sentiments, elle est plus concrète, s'attache à des cas particuliers, s'occupe essentiellement des émotions ressenties par sympathie et vise la satisfaction des besoins.

I. L'approche par la justice

L'approche par la justice a toujours existé mais on peut dire qu'elle s'est consolidée en réaction au débordement affectif que suscitent parfois les animaux de compagnie – alors que ceux que nous mangeons gisent dans l'indifférence – et aux insuffisances de la protection animale. Albert Schweitzer l'explique bien dans un sermon de 1908 :

« On a souvent tenté d'attirer l'attention sur cet ensemble d'idées [les souffrances des animaux], mais elles sont loin d'avoir pénétré dans les esprits. L'une des raisons de la faiblesse de leur répercussion vient de ce que les efforts de la protection des animaux prennent en général une allure trop sentimentale. Dans les publications qu'on répand à ce sujet, on parle beaucoup trop du cher petit chien et du cher petit chat, au lieu de forcer l'homme à reconnaître que la pitié envers les animaux fait partie intégrante du comportement humain authentique et d'ébranler sa bonne conscience à l'idée de sa responsabilité dans les souffrances dont il est le témoin ou qu'il accepte de faire subir. » [5]

Aujourd'hui, nombreux sont les auteurs qui se distinguent de ce que l'opinion appelle « l'amour des animaux ». Singer le fait dans la préface d'*Animal Liberation*, lorsqu'il raconte avoir été invité avec son épouse à prendre le thé chez une dame qui avait entendu dire qu'il

préparait un livre sur le sujet :

« Je les aime tant, commença-t-elle. J'ai un chien et deux chats et savez-vous qu'ils s'entendent à merveille ? Vous connaissez Mrs. Scott ? Elle tient un petit hôpital pour chiens et chats malades [...]. [Elle] prit un sandwich au jambon, et nous demanda quels animaux nous avions. Nous lui dîmes que nous n'avions pas d'animaux. Elle parut un peu surprise, et mordit dans son sandwich. [...] Nous n'«aimions» pas les animaux. Nous voulions simplement qu'ils soient traités comme les êtres sensibles indépendants qu'ils sont, et non comme des moyens pour les fins humaines – comme l'avait été le porc dont la chair se retrouvait maintenant dans les sandwiches de notre hôtesse. » [6]

L'amour des animaux est souvent spéciste : c'est l'« étrange contradiction » dont parlait deux siècles plus tôt Goldsmith, que nous avons cité précédemment : « ils plaignent, et ils mangent les objets de leur pitié ». Ceux qui aiment les animaux, ou qui les protègent dans des associations, sont généralement animés par ce que Regan appelle un « devoir direct de bonté envers les animaux » [7]. Le premier problème de la bonté, ou même de la compassion, est qu'elle peut se donner mais ne s'exige pas. Elle ne permet pas de rendre compte du fait que le respect des animaux leur est *dû*, précisément parce que, critique Regan, « la bonté n'est pas la justice » [8]

Son second problème est « qu'elle confond les considérations à propos de la valeur des agents moraux avec les considérations à propos de la moralité de leurs actes, supposant que l'état d'esprit ou que les dispositions des agents (leurs motivations ou intentions) déterminent le caractère bon ou mauvais de ce qu'ils font » [9] Être bon avec un animal, lui témoigner de l'affection ou de l'amour, ne signifie rien d'autre qu'avoir l'intention de satisfaire ses intérêts – ou plutôt l'interprétation que nous avons de ses intérêts, qui se reflètent dans les nôtres. Or, de bonnes intentions ne garantissent pas de bonnes conséquences. La valeur de l'agent moral n'implique pas la moralité de son acte. C'est ce que ne comprennent pas ceux qui défendent la corrida en disant qu'elle « n'a pas pour but de faire souffrir » [10] : que les matadors soient bien intentionnés n'implique aucunement qu'ils ne causent aucun mal, donc que la pratique soit justifiée. Prétendre le contraire est commettre un « sophisme de la bonne intention » [11].

Bien d'autres auteurs défendent l'approche par la justice contre la compassion, en particulier les déontologistes, puisque la notion de droits des animaux implique par définition celle de justice. Francione, par exemple, explique que « la préoccupation principale des

défenseurs des droits des animaux n'est pas la gentillesse. Après tout, nous ne faisons pas dépendre le respect que nous devons aux minorités ou aux femmes d'une "gentillesse" à leur égard. Le respect est plutôt une question de justice » [12]. Linzey, également, défend une théorie des droits des animaux parce qu'elle permet de les inclure formellement dans la sphère de la justice [13]. Parler de droits n'est pas dire qu'on peut avoir des sentiments ou de la sympathie pour les animaux mais qu'ils ont objectivement droit à notre respect.

Une grande partie de ceux qui font l'éthique animale n'« aiment » pas nécessairement les animaux (ou en tout cas ils ne basent pas leur argumentation éthique sur cet amour lorsqu'ils en parlent, comme Regan et Francione), de la même manière qu'il ne s'agit pas d'« aimer » les Noirs ou les femmes pour combattre le racisme et le sexisme. Il s'agit d'une exigence de justice.

Cette approche par la justice, que partagent ces auteurs malgré leurs différences parfois radicales dans leurs méthodes et leurs conclusions, est exclusivement basée sur l'argumentation rationnelle. Ils tentent de montrer qu'il est injuste de traiter les animaux comme nous le faisons actuellement, en se focalisant sur la dissymétrie de traitement des humains et des autres animaux similaires. C'est par la comparaison qu'ils procèdent, en s'appuyant sur un « principe de justice » selon lequel les cas similaires doivent être traités de manière similaire : ils en déduisent qu'il est incohérent et injuste de traiter différemment les hommes et les animaux dans certains cas, en l'occurrence lorsque c'est leur capacité de souffrir qui est en jeu, puisqu'au moins pour certains animaux elle est bien similaire à celle de l'homme. Cette démarche, qui procède par comparaison et déduction à partir de principes, est caractéristique de l'approche par la justice.

II. L'approche par la compassion

Il faut ici distinguer entre une version faible et une version forte. Dans sa version faible, qui n'implique pas nécessairement une défense des droits des animaux ni une réflexion éthique très élaborée, l'approche par la compassion a toujours existé. Mandeville, par exemple, insiste en 1714 sur l'importance d'« être ému par la pitié » et « touché de compassion » face à la cruauté dont sont victimes les animaux, pour s'opposer aux « vains raisonneurs » (comme Descartes) [14]. Le xix^e siècle est riche de manuels de morale chrétienne sur la pitié due aux animaux, et lorsque John Rawls, par exemple, affirme que nous avons

des devoirs moraux directs envers les animaux, il parle des « devoirs de compassion et d'humanité » qui n'ont rien à voir avec une quelconque exigence de justice : il exclut d'ailleurs les animaux de sa théorie de la justice en vertu du fait qu'il leur manque selon lui les propriétés qui font qu'un humain doit être traité conformément aux principes de la justice.

Cette approche est sans doute partagée par la majorité de la population, pour qui les animaux ne sont pas sujets de justice mais doivent néanmoins faire l'objet de notre compassion. Elle est une conviction dominante et politiquement correcte depuis des siècles, suffisamment généreuse pour flatter la bonté humaine (très rares sont ceux qui affirment qu'il ne faut pas faire preuve de compassion à l'égard de la souffrance des animaux), sans remettre en cause l'anthropocentrisme et l'humanisme (au contraire, puisque cette charité est vécue comme une manifestation de la supériorité humaine). C'est précisément pour s'en distinguer que Nussbaum, qui développe une approche par la justice, intitule l'un de ses articles « Par-delà la "compassion" et l'"humanité" : justice pour les animaux non humains. » [15]

Dans sa version forte, l'approche par la compassion n'est aucunement synonyme de modérantisme et peut être défendue par des auteurs aussi audacieux et « radicaux » que ceux qui défendent une approche par la justice. Ils appartiennent à la tradition de l'éthique du *care* (on parle en français d'éthique de la sollicitude ou du soin), qui est un exemple contemporain d'éthique de la vertu, souhaitant réhabiliter en philosophie morale des sentiments, considérés comme des vertus, tels que le soin, l'attention, la sollicitude, la gentillesse, la générosité, l'amabilité, etc.

Un certain nombre de militants et de théoriciens sont sensibles à la cause défendue par Singer, Regan ou Francione, mais ils ne se reconnaissent pas dans cette approche qu'ils estiment trop rationnelle, trop abstraite et surtout trop comparative.

« Mon opposition à l'exploitation institutionnalisée des animaux, explique Luke, n'est pas fondée sur une comparaison entre le traitement des humains et des animaux, mais sur la prise en compte du tort causé aux animaux en lui-même. Je réagis directement aux besoins et à la situation des animaux utilisés dans la chasse, l'élevage et la vivisection. Lorsque je m'oppose à ces pratiques, je ne suis pas en train de comparer le traitement des humains et des animaux en pensant «ceci est injuste, car les humains sont protégés d'un tel usage». Je suis horrifié par les abus commis en eux-mêmes [...]. Ma

condamnation morale de ces actions provient directement de ma sympathie pour les animaux ; elle est indépendante de la question de savoir si les humains sont protégés de tels abus. » [16]

L'éthique de la sollicitude a donc les caractéristiques suivantes : elle ne procède pas par comparaison (entre les humains et les animaux), elle est une réaction directe (ceux qui comparent réagissent indirectement, la situation humaine jouant le rôle d'intermédiaire) et elle est une réaction dont l'origine est la sympathie – ce qui peut sembler paradoxal si l'on considère que la sympathie, par identification avec l'autre souffrant, procède d'une certaine manière par analogie (la différence étant qu'il ne s'agit pas d'un raisonnement par analogie, mais d'une saisie immédiate, de ce que Husserl appelle une « aperception assimilante » [17]).

La nausée que l'on peut ressentir dans un abattoir, par exemple, les pieds dans des flaques de sang, n'est effectivement pas obtenue par la comparaison froide et rationnelle de la situation des animaux avec celle des humains. Ce n'est pas en imaginant un humain à la place du cochon égorgé que l'on est sensible au sort de l'animal. Nul besoin d'imagination pour ressentir, et nul besoin de comparaison pour condamner. La réaction est immédiate, directe.

Les défenseurs de cette approche pensent que des auteurs tels que Singer et Regan seraient bien plus efficaces, c'est-à-dire qu'ils convaindraient bien plus de monde, si leur discours était davantage axé sur les émotions. Les intéressés n'en sont pas convaincus. Ils répondent que l'éthique de la sollicitude est insuffisante et inefficace. Elle ne peut « aller assez loin » [18], puisqu'elle peinera à convaincre les gens d'avoir de la considération morale pour les personnes auxquelles ils sont indifférents. Hors du cercle restreint de nos précieuses relations interpersonnelles, l'éthique de la sollicitude a peu de poids. Tandis que l'approche par la justice s'applique indifféremment à tous les individus et n'exige pas qu'on ait pour eux de la sympathie. « Je ne pense pas que le seul appel à la sympathie et à la bonté du cœur suffise à convaincre la plupart des gens de l'immoralité du spécisme » [19], explique Singer, qui est pessimiste quant à la capacité humaine de sympathiser avec les non-humains.

Pour répondre à ces objections, Luke montre que cette difficulté est une construction sociale et qu'il existe une sympathie naturelle des humains pour les animaux : « l'exploitation des animaux prospère, non parce que les gens s'en moquent, mais en dépit du fait qu'ils ne s'en moquent pas ». Autrement dit, spontanément, les humains ont de la sympathie pour les animaux : c'est la société qui renverse cette

tendance.

Luke donne plusieurs exemples du lien naturel de sympathie envers les animaux (animaux de compagnie, zoothérapie, sauvetage, expiation) et produit pour le démontrer un raisonnement par l'absurde intéressant : « l'existence générale de mécanismes de modération de la culpabilité qui entoure les systèmes d'exploitation animale contredit l'idée que les humains sont naturellement indifférents au bien-être animal ». Les mécanismes en question sont des *stratégies d'exclusion* que nous avons présentées ailleurs [20] et qui peuvent être définies comme les stratagèmes, les alibis et l'ensemble des actions mises en œuvre pour justifier l'exploitation animale et ses abus, tout en modérant la culpabilité des acteurs et des spectateurs.

Les stratagèmes classiques sont la négation des torts causés (notamment la négation de la souffrance animale, dont nous avons parlé dans le premier chapitre), le découpage des responsabilités (« les abatteurs ne sont pas responsables de l'abattage puisque les consommateurs leur réclament de la viande et les consommateurs ne ressentent aucune responsabilité puisque la viande leur arrive dans un petit morceau de plastique d'une façon complètement neutre ») [21] et la dévalorisation de la sympathie pour les animaux (par les railleries classiques déjà évoquées, l'amalgame, la mauvaise foi, l'accusation de sentimentalisme et le sophisme du pire, par exemple, qui consiste à dire que ceux qui défendent les animaux feraient mieux de se consacrer à des combats plus importants).

Les alibis classiques sont alimentaires (on chasse pour se nourrir), diététiques (la viande est une nécessité nutritionnelle), historiques (l'homme était à l'origine chasseur et mangeur de viande), naturalistes (il est conforme à la nature de traiter les animaux de telle ou telle manière), écologiques (on chasse pour réguler), économiques (telle activité, comme la chasse aux phoques ou la production de foie gras par exemple, est légitime car elle produit des emplois et de la richesse), traditionnelles (la corrida est légitime là où une « tradition locale ininterrompue » peut être invoquée), etc. Autant d'alibis qu'une approche argumentative de l'éthique animale permet de démonter, comme nous l'avons fait de manière systématique à propos de la corrida [22].

Si les humains étaient naturellement indifférents au bien-être animal, poursuit Luke, on ne prendrait pas toutes ces précautions pour modérer la culpabilité de ceux qui les exploitent. La présence de ces mécanismes est selon lui la meilleure preuve que « ceux dont l'activité repose sur l'exploitation animale ne doutent pas de la tendance

humaine à sympathiser avec les animaux » [23]. Il estime alors que le plus important pour le militant de la libération animale n'est pas de construire des théories, mais de dénoncer ces mécanismes.

III. L'approche féministe

L'éthique du *care* a des racines dans la pensée féministe, et l'on trouvera donc que les défenseurs de la sollicitude en éthique animale ont de nombreux points communs, voire sont souvent les mêmes, que ceux qui abordent la question du statut moral de l'animal d'un point de vue féministe. Ces derniers, comme Carol Adams et Josephine Donovan, mettent au jour des liens entre oppression des femmes et domination des animaux : la volonté d'appropriation du mâle s'exprime de la même manière dans la chosification et l'instrumentalisation de la femme que dans celle des animaux. « Les animaux sont de la viande, des cobayes pour des expériences, et des corps objectifiés ; les femmes sont traitées comme de la viande, comme des cobayes, et comme des corps objectifiés. » [24]

De la même manière que l'analogie entre spécisme et racisme était tout à l'heure historiquement justifiée, l'analogie entre spécisme et sexisme développée par les féministes a un fondement historique : la justification idéologique de la soi-disant infériorité des femmes s'est faite en les assimilant à des animaux. « Depuis que la rationalité a été construite par la plupart des théoriciens occidentaux comme le critère déterminant pour être membre de la communauté morale, les femmes – comme les hommes non blancs et les animaux – en ont longtemps été exclues. » [25]

Au xviii^e siècle, par exemple, il semblait aussi saugrenu de donner des droits aux femmes qu'aux animaux. Pour se moquer de Mary Wollstonecraft et de sa *Vindication of the Rights of Women* (1792), le philosophe Thomas Taylor a écrit la même année une ironique *Vindication of the Rights of Brutes*. Les unes et les autres étaient alors victimes de la même discrimination. Depuis, les femmes se sont libérées, et celles d'entre elles qui se sentent solidaires des animaux travaillent à leur libération. C'est parce qu'elle conçoit les libérations des femmes et des animaux comme un même combat qu'Adams peut écrire que « les droits des animaux ne sont pas antihumains ; ils sont antipatriarcaux » [26].

C'est un fait, d'ailleurs, que l'investissement des femmes dans la défense des animaux est nettement plus massif que celui des hommes.

« La grande majorité des activistes des mouvements du xix^e siècle contre la vivisection et la cruauté étaient des femmes, de la même manière qu'aujourd'hui on estime que 70 à 80 % des membres des mouvements pour les droits des animaux sont des femmes. » [27] Des enquêtes aux États-Unis et en Angleterre montrent également qu'environ 70 % des végétariens sont des femmes.

IV. Justice ou compassion ? Une opposition à nuancer

Ces deux approches ne doivent pas être opposées dans une disjonction exclusive et une dichotomie trop stricte. Elles sont plutôt les bornes d'un dégradé qui compte plusieurs nuances. Car opposer la sollicitude à la justice, c'est dans le fond opposer la raison à la passion comme on le faisait il y a plusieurs siècles. Il faut au contraire se méfier de la soi-disant pureté de la raison comme de celle des passions. Rares sont ceux qui défendent une éthique de la justice pure, c'est-à-dire purgée de tout sentiment, et rares sont ceux qui défendent une éthique de la sollicitude pure, c'est-à-dire purgée de toute raison. La plupart des approches sont mixtes, et la question n'est plus que de proportion. Souvent, c'est la sollicitude, l'empathie, à travers une expérience personnelle, la lecture d'un livre, la vision d'un film, qui joue le rôle de l'hameçon auquel l'esprit reste accroché. Mais très vite il recherche un fondement rationnel, pour mesurer les forces et les faiblesses des arguments en présence. La raison prend alors le relais, mais elle peut être guidée par des sentiments tels que la compassion.

Plutôt que de classer les acteurs de l'éthique animale en deux catégories rigides, il serait plus pertinent de concevoir des tendances : Singer, Regan, Francione et la plupart des auteurs dont il est question dans ce livre tendent vers une approche par la justice (qui n'exclut pas pour autant la sollicitude), tandis que d'autres tendent vers une approche par la compassion, qui n'exclut pas pour autant l'argumentation rationnelle et qui s'appuie notamment sur une éthique de la sollicitude. Les deux sont complémentaires.

Notes

- [1] J.-P. Digard, « Raisons et déraisons des revendications animalitaires », *Pouvoirs*, n° 131, 2009, p. 98.
- [2] Voir par exemple les *Bulletins et mémoires*, de la Société d'anthropologie de Paris, 1884, p. 898 ; et C. Letourneau, *L'Evolution de la morale*, Paris, Delahaye & Lecrosnier, 1887, p. 291 et 416.
- [3] É. de Fontenay, « Pourquoi les animaux n'auraient-ils pas droit à un droit des animaux ? », *op. cit.*, p. 146 et 149
- [4] C. Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.
- [5] A. Schweitzer, « L'homme et la souffrance des animaux » (1908), *Cahiers de l'association française des Amis d'Albert Schweitzer*, n° 30, printemps , 1974, p. 3.
- [6] P. Singer, *La Libération animale*, *op. cit.*, p. 10.
- [7] T. Regan, « Pour les droits des animaux », in H.-S. Afeissa et J.-B. Jeangène Vilmer (dir.), *op. cit.*, p. 170, trad. modifiée
- [8] T. Regan, *The Case for Animal Rights*, *op. cit.*, p. 199.
- [9] *Ibid.*, p. 228
- [10] F. Wolff, *Cinquante raisons de défendre la corrida*, Arles, Association Suerte, 2010, p. 14.
- [11] J.-B. Jeangène Vilmer, « Les sophismes de la corrida » et « Descartes, la corrida et l'animal-machine », *Libération*, 31 août 2010, p. 18, et 18 octobre 2010, p. 26.
- [12] G. Francione, *Rain without Thunder*, Philadelphie, Temple University Press, 1996, p. 110.
- [13] A. Linzey, *Why Animal Suffering Matters*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 161.
- [14] B. Mandeville, *La Fable des abeilles*, trad. de la sixième édition, Londres, 1740, remarque P, p. 203-223.
- [15] H.-S. Afeissa et J.-B. Jeangène Vilmer (dir.), *op. cit.*, p. 223-268.
- [16] B. Luke, « Justice, sollicitude et libération animale », *Cahiers antispécistes*, n° 17, avril 1999, en ligne
- [17] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1986, p. 93.
- [18] T. Regan, *The Three Generations*, Philadelphie, Temple University Press, 1991, p. 95.
- [19] P. Singer, *La Libération animale*, *op. cit.*, p. 363.
- [20] J.-B. Jeangène Vilmer, *Éthique animale*, *op. cit.*, p. 125-138.
- [21] G. Chapouthier, *Les Droits de l'animal*, Paris, puf, 1992, p. 70.
- [22] Voir notamment Jeangène J.-B. Vilmer, « Les sophismes de la corrida », *Revue semestrielle de droit animalier*, 2, 2010, p. 119-124.
- [23] B. Luke, *op. cit.*
- [24] C. Adams, « Anima, animus, animal », *Cahiers antispécistes*, n° 3, avril 1992, en ligne

[25] C. Adams, J. Donovan, *Animals & Women*, Durham, Duke University Press, 1995, p. 1.

[26] C. Adams, *op. cit.*

[27] C. Adams et J. Donovan (éd.), *op. cit.*, p. 5.

Chapitre V

Les théories des droits des animaux

C'est une confusion fréquente, en France, de réduire l'éthique animale à ce qui est en réalité l'un de ses sous-domaines : le mouvement en faveur des droits des animaux. L'éthique animale est l'étude du statut moral de l'animal et, dans cette étude, certains – pas tous – décident d'élaborer une théorie des droits [1]. D'autres, au contraire, rejettent le vocabulaire des droits. Cette distinction, une fois de plus, ne recoupe pas les précédentes puisque l'on trouve des partisans des droits autant dans la défense que dans la libération animale et autant chez les welfaristes que chez les abolitionnistes. Ils sont en revanche associés à l'approche par la justice, et souvent opposés à celle par la compassion, en particulier aux féministes qui considèrent que le vocabulaire des droits est « symptomatique des modes patriarcaux de pensée » [2].

Dans le monde anglophone, la plupart des théoriciens des droits des animaux sont abolitionnistes, à l'instar des plus connus d'entre eux, Regan et Francione. Mais il est tout à fait possible de défendre des droits des animaux sans pour autant exiger l'abolition de l'exploitation animale, comme le font Feinberg, Rodd et Rollin, par exemple, ou, en France, les auteurs de la lfdla et Elisabeth de Fontenay.

Les animaux ont-ils des droits ? demande-t-on souvent. Mais encore faut-il savoir de quoi on parle : de droits légaux, et la question est alors descriptive (la législation existante leur reconnaît-elle des droits ?), ou de droits moraux, et la question est alors normative (la législation devrait-elle leur reconnaître d'autres droits ?). La première question relève du droit animalier et ceux qui y répondent sont généralement des juristes. La seconde relève de l'éthique animale et ceux qui y répondent sont généralement des philosophes. Bien entendu, comme toute distinction celle-ci a quelque chose d'artificiel : les deux sont liés puisque les droits légaux sont censés incarner des droits moraux, et le statut juridique de l'animal est tellement incohérent que les juristes qui travaillent dans ce domaine passent

leur temps à se poser des questions finalement très philosophiques. Les animaux sont-ils des personnes ou des biens ? S'ils ne sont ni l'un ni l'autre, que sont-ils au juste et ne devrait-on pas créer une nouvelle catégorie ? [3]

Cette volonté d'attribuer des droits aux animaux n'est pas nouvelle. Théophraste, au iv^e siècle av. J.-C., parlait déjà, selon les mots rapportés par Porphyre, « d'étendre aux animaux le droit » [4]. Ulpien, au début du iii^e siècle, disait du droit naturel qu'il n'est « pas propre au genre humain, mais à tous les êtres animés qui naissent sur terre et dans la mer, même des oiseaux » [5]. Les premières occurrences explicites apparaissent dans la seconde moitié du xvii^e siècle, avec notamment George Fox, qui en 1673 affirmait que « la liberté est un droit naturel, et chaque créature souhaite avoir son droit naturel, sa liberté » [6], et Thomas Tryon qui, dix ans plus tard, pour justifier son végétarisme attribuait également des « droits naturels » aux animaux, au sens d'un droit à la vie et à n'être pas réduit en esclavage [7]. Le mouvement s'est ensuite développé, il s'est débarrassé de l'adjectif « naturel » (quelques-uns, dont Regan, l'utilisent encore aujourd'hui) [8] et est passé de la simple affirmation que les animaux ont des droits à l'élaboration de théories complexes pour la justifier.

I. Quels droits ?

Nous avons vu dans le premier chapitre cette révolution copernicienne qui a fait de la capacité de souffrir le premier critère de la considération morale. Cette considération consistant pour certains dans l'attribution de droits, on retrouve ici cette rupture : avant, chez Grotius ou Pufendorf, le droit était une « qualité morale [...] en vertu de quoi il nous est dû quelque chose » [9]. À partir de Rousseau, il devient « une qualité de sensibilité par laquelle il nous est dû quelque chose » [10]. Et il peut dès lors s'appliquer aux animaux – non plus indirectement, comme le faisaient ceux qui reconnaissaient aux animaux de « participer » au droit naturel, mais directement, en affirmant que les animaux ont des droits qui nous obligent à respecter certains devoirs envers eux.

« On peut très bien parler de devoirs envers les animaux et de droits des animaux, explique le philosophe danois Høffding en 1876. Pour être l'objet d'un devoir et, à ce titre, le sujet d'un droit moral, il n'est évidemment pas besoin d'une raison élevée et d'une vaste intelligence, il suffit qu'on possède la faculté de sentir et de souffrir. » [11]

Si les droits sont des avantages (Dworkin parle d'atouts que les individus peuvent faire valoir contre l'État) [12] visant à protéger leurs titulaires (Locke parlait déjà d'une « clôture protectrice ») [13], alors accorder des droits aux animaux reviendrait simplement à leur accorder des mesures protectrices, « et non à en faire d'authentiques sujets de droits, c'est-à-dire des personnes juridiques titulaires également d'obligations (comme on feint quelquefois de croire pour discréditer la revendication en question) » [14].

De ce point de vue, les animaux ont déjà des droits : ce sont toutes les législations protectrices qui depuis le xix^e siècle punissent la cruauté à leur égard – bien qu'il ait fallu attendre la disparition de la clause de publicité pour que les animaux soient protégés en eux-mêmes et non parce que les actes de cruauté sont reconnus comme « choquant la sensibilité humaine » comme c'était le cas dans les premières lois européennes [15]. Si, en France par exemple, l'article 521-1 du Code pénal punit « le fait, publiquement ou non, d'exercer des sévices graves, ou de nature sexuelle, ou de commettre un acte de cruauté envers un animal domestique, ou apprivoisé, ou tenu en captivité » de deux ans d'emprisonnement et 30 000 € d'amende, si donc nous avons le devoir de ne pas maltraiter ces animaux de la sorte, on peut dire qu'ils sont titulaires d'un droit à ne pas l'être.

Que demandent donc ceux qui défendent une théorie des droits des animaux ? Pas seulement des droits supplémentaires, et souvent bien différents de la simple répression de la maltraitance d'un animal domestique. Des droits moraux qui pour l'instant n'existent pas dans la loi, et dont il faut donc faire la promotion dans le cadre d'une éthique animale. Mais, plus précisément, des droits « fondamentaux », au sens où on les entend pour l'homme : c'est pourquoi, par exemple, Francione peut s'appuyer sur la théorie de Henry Shue, qui identifie une série de droits fondamentaux (dans la sphère humaine), et Paola Cavalieri peut sous-titrer son livre *Why Nonhuman Animals De-serve Human Rights* ?

Cette filiation n'est d'ailleurs pas sans poser problème, puisqu'en demandant « Les droits de l'homme pour les grands singes non humains ? », Cavalieri a suscité des réactions indignées et parfois agressives en France, où l'hégémonie de l'humanisme a du mal à accepter qu'on puisse ainsi porter atteinte à la dignité humaine [16]. Rappelons qu'il ne s'agirait pas de donner aux grands singes tous les droits de l'homme (il est évident qu'un certain nombre d'entre eux leur seraient inutiles), mais seulement ceux, les plus fondamentaux, qui sont pertinents relativement à leurs caractéristiques.

Ceux qui s'en offusquent sont choqués non par la conclusion (donner des droits aux singes), mais par le raisonnement qui y conduit et qui consiste à dire qu'il n'y aurait aucune raison de ne pas donner à un grand singe ayant les mêmes aptitudes intellectuelles qu'un enfant de cinq ans des droits qui protègent cet enfant ainsi que toutes les catégories d'humains incapables (argument des cas marginaux). De Fontenay, par exemple, défend les droits des animaux, donc accepte l'idée d'en donner aux singes, mais « des droits qui ne soient pas outrageusement et maladroitement identiques » [17]. Voilà donc l'outrage : dire que l'homme est un singe. L'humanisme est le gardien de ce mur infranchissable que l'homme construit depuis deux millénaires entre lui et les autres animaux, de peur sans doute d'être un peu moins un homme s'il devait partager quelques-uns de ses droits avec certains d'entre eux.

Le vocabulaire des droits n'est pas le seul à susciter ce genre de réaction : ceux qui parlent de « libération » animale se voient pareillement accusés de rabaisser les « véritables » mouvements de libération que seraient ceux des Noirs, des femmes et des homosexuels, par exemple. Sapontzis répond à ces accusations et inverse la charge de la preuve [18].

Nous donnerons dans ce chapitre quelques exemples de théories contemporaines des droits des animaux.

II. Feinberg

Joel Feinberg a été l'un des premiers à élaborer une théorie des droits des animaux, dès 1971. Il y a deux types d'hommes qui ont l'impression d'avoir des devoirs envers les animaux, explique-t-il. Ceux qui se sentent obligés pour des raisons diverses qui n'ont rien à voir avec l'intérêt de l'animal – comme respecter la loi, se donner bonne conscience ou donner l'exemple aux autres – peuvent ne pas lui reconnaître de droits. Mais « si nous défendons l'idée qu'il est non seulement de notre devoir de traiter les animaux avec humanité, mais encore que nous devons agir de la sorte pour le compte des animaux, et qu'un tel traitement leur est dû, [...] que le fait de les priver de ce traitement auquel ils ont droit constitue une injustice et un préjudice (et non pas seulement une forme de violence), alors il est clair que nous sommes en train de leur attribuer des droits » [19].

Cette distinction entre des devoirs directs et indirects envers les animaux traverse l'éthique animale depuis des siècles. Schopenhauer

et Høffding, par exemple, critiquent la doctrine kantienne des devoirs indirects [20] et, plus tard, Jacques Maritain pose clairement la question : « Avons-nous des devoirs envers les animaux, ou des devoirs concernant les animaux ? Dans le second cas, il s'agirait en réalité de devoirs envers les êtres humains, ou la société, ou moi-même [...]. C'est ainsi que j'ai des devoirs concernant par exemple la propreté de ma chambre, mais je n'ai pas de devoirs envers ma chambre. [...] Eh bien, je pense qu'il y a quelque chose de plus dans le cas des animaux. [...] Nous avons vraiment des devoirs envers eux. » [21]

On trouve en éthique animale à la fois des théories des devoirs directs, selon lesquelles « au moins certains de nos devoirs impliquant les animaux sont des devoirs que nous devons directement envers eux », et des théories des devoirs indirects, selon lesquelles « tous ces devoirs que nous avons concernant les animaux sont des devoirs indirects dus aux autres (par exemple à Dieu) » [22].

Ce qui, pour Feinberg, permet d'attribuer des droits aux animaux, est l'existence de devoirs directs envers eux, qui dérivent du fait qu'ils ont des intérêts propres. Le droit dépend de l'intérêt : pour avoir des droits, il faut avoir des intérêts. L'intérêt dépend lui-même de la « vie conative » : « sans conscience, sans attente, sans croyance, désir, but, ni objectif, un être ne peut avoir aucun intérêt ; sans intérêts, il ne peut bénéficier de rien ; sans la capacité à être un bénéficiaire, il ne peut avoir aucun droit » [23]. Or, soutient Feinberg, les animaux, contrairement aux plantes, possèdent cette vie conative qui témoigne qu'ils sont porteurs d'intérêts. Donc ils ont des droits.

Comme d'autres avant lui, il considère alors l'objection selon laquelle les animaux ne peuvent pas revendiquer eux-mêmes leurs droits, mais cela n'autorise pas à nier qu'ils en aient : si la capacité de comprendre ce qu'est un droit ou d'aller le revendiquer soi-même était une condition *sine qua non* à l'attribution des droits, de nombreux humains en seraient dépourvus (argument des cas marginaux). Ces humains, les enfants ou les idiots par exemple, ont des mandataires qui défendent leurs intérêts. Pourquoi ne serait-ce pas possible dans le cas de l'animal ? Plusieurs juristes et philosophes défendent un système de tutelle [24].

Reste à savoir de quels droits on parle. Et, ici, Feinberg se montre beaucoup plus modéré que la plupart des théoriciens des droits qui suivront. Il ne défend pas un droit fondamental à la vie, mais seulement un droit au bien-être, un droit à n'être pas traité cruellement. Il condamne l'élevage industriel, la vivisection sans anesthésie et le fait de tuer un animal sans raison ou pour son seul

loisir, même de façon indolore [25]. S'opposant à toute douleur « non nécessaire », en ayant de la nécessité une conception assez large, sa position relativement consensuelle relève de ce que l'on appelait tout à l'heure la « défense animale ». On peut parler dans son cas d'une théorie welfariste des droits.

III. Regan

Tom Regan s'est rapidement imposé comme le principal théoricien des droits des animaux et de l'abolitionnisme. Contrairement à Feinberg, qui est welfariste, le but de sa théorie des droits est de justifier l'abolition de l'exploitation animale. Il n'est certes pas le premier à défendre l'abolitionnisme (Gompertz par exemple le faisait déjà en 1824) [26], mais on peut considérer qu'il est le premier à élaborer une théorie rigoureuse et systématique pour le justifier. Son œuvre majeure, *The Case for Animal Rights* (1983), est l'un des grands classiques de l'éthique animale et Singer lui-même la considère comme « l'élaboration la plus complète de l'argumentation philosophique en faveur de l'attribution de droits aux animaux » [27].

Le point de départ de la théorie de Regan est la reconnaissance de la vie mentale de certains animaux, les mammifères âgés d'un an et plus, dont on peut dire qu'ils ont des croyances (ne serait-ce que des croyances préférentielles, comme celle que tel aliment est préférable à tel autre pour satisfaire tel désir), une mémoire, un sens du futur (c'est-à-dire que certaines de leurs croyances impliquent une projection dans l'avenir, l'intention de réaliser un but donné) et une conscience de soi. Certains animaux, poursuit Regan, ont également une vie émotionnelle intense, comme l'avait montré Darwin pour l'affection, la peur, le soupçon et la jalousie chez les mammifères [28].

Il distingue ensuite entre des dommages par infliction, comme la souffrance physique ou psychologique, et des dommages par privation, qui résultent de « privations ou de pertes des avantages qui rendent possibles ou élargissent les sources de satisfaction dans la vie » [29]. Cette seconde catégorie est précisément ce qui permet à l'auteur de sortir d'une perspective basée sur la seule souffrance pour dire que l'abattage des animaux, même indolore, est moralement problématique, puisqu'« une mort prématurée est une privation d'un genre tout à fait fondamental et irréversible. [...] La mort est le dommage ultime parce qu'elle est la perte ultime – la perte de la vie elle-même » [30]

Regan rappelle alors la croyance consensuelle qu'il est mal de causer des dommages aux agents mo-raux, comme les tuer, les faire souffrir ou les priver de la capacité de satisfaire leurs désirs. Les patients moraux [31] ont eux aussi la capacité de subir des dommages – pas forcément les mêmes (contrairement aux agents moraux, ils ne souffrent pas de la privation d'études supérieures, par exemple), mais il existe des dommages « semblables » ou « communs » aux deux, comme ceux causés par l'infliction de souffrance ou la privation des moyens de subsistance. Regan étend donc l'obligation de ne pas causer des dommages (qui dans la perspective traditionnelle est réservée aux agents moraux) aux patients moraux, pour conclure sur un « principe de dommage » qui s'applique aux uns et aux autres : « nous avons un devoir direct *prima facie* de ne pas causer de dommage aux individus » [32]. Contrairement au principe de non-cruauté de Feinberg qui n'interdisait que les souffrances non nécessaires, le principe de dommage de Regan interdit également la mort.

En cela il s'oppose aux théories utilitaristes qui, en permettant de faire du mal pour autant que cela fait du bien à un plus grand nombre de personnes, ne satisfont pas ce devoir direct de ne pas faire mal et pourraient même conduire à une légitimation du meurtre, si celui-ci restait non détecté (et donc ne causait aucun dommage aux survivants). L'utilitariste, contrairement au déontologiste, n'accorde pas une valeur inhérente aux êtres. C'est précisément ce que Regan lui reproche, lui qui conçoit la valeur inhérente « comme un genre de valeur possédée par certains individus, sur le mode kantien des individus existant comme fins en soi » [33]. « Tous ceux qui possèdent une valeur inhérente, ajoute-t-il, la possèdent d'une manière égale, qu'ils soient des êtres humains ou non. » [34] Il appelle les possesseurs d'une valeur inhérente des « sujets-d'une-vie », expression que nous avons définie dans le premier chapitre et dont les humains et les mammifères adultes satisfont les critères.

L'égalité animale, selon Regan, n'est pas celle de leurs intérêts mais celle de leur valeur inhérente, et du respect qui leur est dû en matière de justice. Il pose donc le « principe de respect » suivant : « les individus possédant une valeur inhérente ne doivent jamais être traités comme de simples moyens pour assurer les meilleures conséquences agrégées » [35]. Exprimé en termes de droit, le principe de respect signifie que les sujets-d'une-vie ont un « droit absolu » à un traitement respectueux, que ces animaux ont « un droit identique au nôtre à être traités avec respect » [36], car « il est toujours mal de traiter un individu sujet-d'une-vie comme un simple moyen » [37].

Pour cette raison, Regan affirme que le végétarisme est une obligation

morale et revendique l'abolition de l'expérimentation animale, de la chasse et de l'utilisation d'animaux pour le divertissement. Si, contrairement à Francione, il ne prône pas explicitement le véganisme, c'est seulement pour des raisons contextuelles, parce que sa théorie est plus ancienne. En réalité, elle implique les mêmes conséquences pratiques : l'abolition de l'appropriation et de l'utilisation de tout animal (avec cette restriction toutefois qu'il doit ici satisfaire les critères du sujet-d'une-vie), en vertu de son droit à n'être pas utilisé comme le moyen d'une fin. « Le mal fondamental, explique-t-il, est le système qui nous autorise à considérer les animaux comme nos ressources, comme étant à notre disposition, pour être mangés, subir des expériences chirurgicales ou encore pour être exploités pour l'argent et le sport. » [38]

IV. Francione

Professeur de droit et abolitionniste, Gary Francione partage en grande partie l'approche et les convictions de Regan (son premier livre, *Animal, Property, and the Law* a d'ailleurs été édité par lui en 1995), mais s'en distingue sur l'importance de la sensibilité comme critère de considération morale (suffisante pour Francione, comme pour Singer, elle ne l'est pas pour Regan qui lui ajoute les diverses capacités cognitives qui font ce qu'il appelle un sujet-d'une-vie). L'amorce de Francione est dans le droit positif, dans cette observation que les animaux sont toujours considérés comme des biens et qu'ils ont le statut légal de propriété. Son but est de montrer que tous les êtres sensibles, parce qu'ils sont des personnes et non des marchandises, ont un droit prélégal de ne pas être appropriés.

Par droit, Francione entend « une façon particulière de protéger [un intérêt] contre le fait qu'on l'ignore ou qu'on le viole simplement parce que cela bénéficiera à quelqu'un d'autre » [39]. Il observe que le devoir direct de ne pas causer aux animaux de souffrance « non nécessaire » (qu'il appelle le principe de traitement humain) est tout à fait consensuel dans nos sociétés, à la fois moralement et juridiquement (puisque'il existe des lois protectrices des animaux). Ce principe implique que « si le poids de nos intérêts à infliger de la souffrance dépasse le poids des intérêts des animaux, alors nos intérêts prévalent et la souffrance animale est considérée comme nécessaire » [40]. C'est ainsi que nous justifions habituellement l'exploitation animale, notamment l'alimentation carnée et l'expérimentation. Francione interroge alors cette notion problématique de « nécessité ».

Nous faisons comme si notre utilisation des animaux découlait d'une nécessité absolue liée à notre survie, et qu'il fallait toujours choisir entre eux et nous : « nous traitons pratiquement toutes les interactions humain/animal comme si elles impliquaient une maison en feu exigeant que nous fassions le choix entre humains et animaux » [41]. Francione montre que, dans chaque cas (l'alimentation, la recherche, la chasse, les loisirs, etc.), cette soi-disant nécessité est illusoire. La viande, le lait et le cuir ne sont pas plus « nécessaires » que la corrida, les zoos ou la fourrure.

Même l'utilisation d'animaux pour la recherche biomédicale, ajoute Francione, n'est pas une nécessité du type de celle de la maison en feu, d'une part parce qu'il existe des méthodes alternatives, et d'autre part parce que « même s'il existe certaines utilisations des animaux qui bénéficient aux humains, le supposé conflit entre humains et animaux dans ce contexte n'est pas plus réel qu'un conflit entre des humains souffrant d'une maladie et d'autres humains que nous pourrions utiliser dans des expériences pour trouver un remède à cette maladie [...]. Chacun d'entre nous pourrait être touché par un cancer et nous obtiendrions de meilleures données en rapport au cancer, et nous les obtiendrions plus rapidement, si nous pouvions utiliser des humains non consentants dans des expériences touchant au cancer. Mais nous n'agissons pas ainsi, et nous ne considérons pas cela comme une situation conflictuelle » [42]

Cette illusion de nécessité, explique l'auteur, est due au statut de propriété des animaux : le fait que nous les considérons comme des choses fausse le calcul des intérêts à l'œuvre dans le principe de traitement humain. On accorde en général davantage d'importance à l'intérêt du propriétaire qu'à celui de son « bien meuble ou immeuble » (puisque c'est ainsi que le Code civil considère l'animal). On invoquera donc la nécessité plus facilement vis-à-vis d'un animal qui n'est considéré que comme une chose, que vis-à-vis d'une personne.

Le second principe sur lequel Francione base son analyse est le principe d'égale considération, que d'autres appellent simplement « principe de justice » et que nous avons déjà rencontré dans le chapitre précédent puisqu'il est commun à toutes les approches par la justice : les cas semblables doivent être traités de manière semblable. Il n'y a aucune raison de limiter ce principe, et le droit qui en découle, à l'espèce *homo sapiens*, puisque les hommes et les animaux sont à certains égards des « cas semblables » (ils sont tous les deux des êtres sensibles et ont donc un intérêt semblable à ne pas souffrir).

Dès lors, si les humains ont un « droit prélégal » (parce que condition

de possibilité de tous les droits légaux) « à ne pas être traité exclusivement comme un moyen pour les fins d'un autre » [43], en vertu de leur sensibilité, alors les animaux sensibles l'ont aussi, et la conclusion est que « nous devons accorder aux animaux, comme aux humains, le droit fondamental à ne pas être traité comme une ressource » [44].

Concrètement, cela signifie qu'il faut reconnaître aux animaux la personnalité juridique. « Dire qu'un être est une personne, c'est simplement dire que l'être a des intérêts moralement significatifs, que le principe d'égalité considération s'applique à cet être, que cet être n'est pas une chose. » [45]. L'idée de considérer les animaux comme des personnes n'est pas nouvelle, ni chez les philosophes (« ayant attribué l'intelligence aux animaux, nous ne pouvons leur refuser la personnalité » plaiderait par exemple Léon Brothier en 1863 [46]), ni chez les juristes : Engelhardt notait déjà en 1899 que « les législations actuelles, pas plus que la législation romaine, ne font dépendre la personnalité juridique des aptitudes intellectuelles des justiciables », et Garnot, dans sa thèse de doctorat de 1934, expliquait aussi que « restreindre à l'homme le privilège de la personnalité est une erreur, parce qu'il n'est pas seul à avoir un intérêt à défendre » [47].

Aujourd'hui, Francione n'est pas le seul à défendre cette thèse qui, ne serait-ce qu'en France, est développée par plusieurs juristes, s'appuyant notamment sur le fait que la législation protectrice protège l'animal pour lui-même et non au nom de l'intérêt général [48]. Mais d'autres pensent plutôt à créer une troisième catégorie, entre les personnes et les biens, voire à laisser les animaux dans les biens mais dans une section de « biens protégés », et dans tous les cas à maintenir le statut de propriété des animaux, le fait de pouvoir se les approprier et les utiliser, qui est à la base de l'exploitation animale et d'un grand nombre de pratiques auxquelles ils ne veulent pas renoncer. Francione, au contraire, s'oppose à l'idée d'une catégorie intermédiaire. Il rappelle qu'on a également tenté, à l'époque, de considérer les esclaves comme des « quasi-personnes » et que l'échec d'un système tripartite nous a convaincu « que l'univers moral est limité seulement à deux types d'êtres : les personnes et les choses » [49].

Le problème est finalement moins théorique que pratique, ou plutôt il réside dans la cohérence entre les deux : en théorie, nombreux sont ceux qui trouveraient cette reconnaissance de personnalité juridique juste et normale. Mais, en pratique, très peu sont ceux qui en accepteraient les conséquences : l'abolition de l'exploitation des animaux concernés. L'abolitionnisme de Francione est clair et sans

concession : ne plus considérer les animaux comme des biens, comme les moyens d'une fin, c'est par définition mettre fin à toute utilisation – y compris la domestication, en prenant soin des animaux de compagnie vivants (il vit lui-même avec cinq chiens qui auraient été euthanasiés s'il ne les avait pas recueillis), mais en faisant en sorte qu'il n'en naisse pas davantage.

V. D'autres théoriciens des droits

De nombreuses autres positions mériteraient d'être présentées dans ce chapitre, pour illustrer la diversité interne aux théories des droits des animaux. Le révérend anglican Andrew Linzey, par exemple, a élaboré une théorie théologique des droits des animaux dès 1976 [50]. Sa « théologie animale » est basée sur le critère de la souffrance. Il s'appuie notamment sur Lawler qui, en 1965, défendait les droits des animaux en affirmant que toute créature qui atteint le seuil de l'expérience et de l'anticipation de la douleur a des droits [51]. Linzey se distingue de la plupart des autres théoriciens des droits par le fondement qu'il donne à sa théorie : la justice divine. Les droits des animaux dont il parle sont ceux que Dieu – et non les hommes – leur accorde, en tant qu'il est leur créateur et qu'il aime toute sa création. Il parle d'ailleurs de théo-droits [52].

Le message du Christ – à celui qui est faible et sans défense doit être donnée une considération non égale mais plus grande – s'applique aux relations entre les hommes et les animaux. Autrement dit, Linzey ne renie pas la supériorité, en tout cas morale, de l'homme sur l'animal. Au contraire, il s'en sert pour expliquer que c'est précisément en vertu de cette supériorité morale que l'homme a le pouvoir et l'obligation de respecter l'animal et de bien le traiter. Il n'est bien entendu pas le premier à comprendre de cette manière le devoir chrétien [53].

Linzey défend le végétarisme et montre en quoi, contrairement à ce que de nombreuses personnes pensent, il n'est pas incompatible avec la Bible (qui ne le prescrit pas pour autant). Il s'oppose à la chasse et à l'expérimentation animale. D'après Regan, il a évolué d'une position initialement réformiste vers l'abolitionnisme – un terme qu'il ne revendique toutefois pas explicitement. Sa défense d'une stratégie d'« un pas à la fois », parce qu'il sait que « tout le monde ne deviendra pas végétan demain », est le signe d'un abolitionnisme welfariste [54].

Mark Rowlands relève quant à lui le défi de défendre une théorie contractualiste des droits des animaux. Le contractualisme est la doctrine selon laquelle nos relations sociales, mais aussi nos obligations politiques et, en l'occurrence, notre moralité reposent sur un accord, sur un « contrat ». C'est ce contrat qui confère des droits aux individus. Le contractualisme est l'une des positions traditionnellement utilisées pour refuser aux animaux d'avoir des droits – au motif qu'ils sont incapables de contracter : pour signer un contrat, il faut en comprendre les termes. Rowlands souhaite montrer qu'il peut au contraire être compatible avec la défense des droits des animaux.

Comme Rawls, il utilise le concept de position originelle, qui est celle dans laquelle « personne ne connaît sa place dans la société, sa position de classe ou son statut social, pas plus que personne ne connaît le sort qui lui est réservé dans la répartition des capacités et des dons naturels, par exemple l'intelligence, la force, etc. ». Pour garantir leur impartialité, les agents sont donc placés derrière ce que Rawls appelle un « voile d'ignorance » : ils ignorent qui ils sont et quelle sera la place qu'ils occuperont dans la société [55]. Rowlands utilise également l'argument de l'égalité intuitive, selon lequel « si une propriété n'est pas méritée au sens où son possesseur n'est pas responsable de, ou n'a rien fait pour mériter sa possession, alors son possesseur n'a de titre moral à aucun bénéfice tiré de cette possession » [56].

La rationalité est l'une de ces propriétés « moralement arbitraire, et personne n'y a un titre moral », puisqu'elle n'est pas méritée mais innée : les individus rationnels n'ont rien fait pour l'être. « Restreindre les bénéficiaires de la protection permise par le contrat aux agents rationnels » violerait donc le principe de l'égalité intuitive [57]. Restreindre ces bénéficiaires aux membres de l'espèce humaine ne vaut pas mieux, puisque cette appartenance est aussi moralement arbitraire. Les êtres rationnels et les humains n'ont aucun titre moral aux bénéfices tirés de la possession de ces propriétés, puisqu'ils n'en sont pas responsables et n'ont rien fait pour mériter leur possession.

Dans la position originelle, où l'on choisit les principes de justice, on devra donc choisir « des principes de moralité qui s'appliquent également aux individus rationnels et non rationnels » [58], et également aux animaux humains et non humains. L'auteur affirme que le végétarisme est « moralement obligatoire », et ce, « même si les non humains que nous proposons de manger ont une vie heureuse et sont bien traités » [59].

Le juriste Steven Wise se consacre en priorité aux chimpanzés et aux bonobos, pour lesquels il ré-clame la personnalité juridique. Son but est de leur faire reconnaître certains droits légaux fondamentaux, comme les droits à l'intégrité et à la liberté corporelle, et d'en faire ainsi des sujets de droit devant les tribunaux américains, afin de pouvoir poursuivre en justice les éleveurs, chercheurs, dresseurs et propriétaires qui ne les respecteraient pas [60].

La biologiste Rosemary Rodd défend une position dite « corrélative » en vertu de laquelle certains devoirs, en l'occurrence ceux qui sont tournés vers les animaux, impliquent nécessairement des droits : si nous reconnaissons que nous avons des devoirs envers les animaux, alors il faut automatiquement reconnaître que les animaux en question ont des droits. Et, de ce point de vue, l'alimentation carnée, la destruction des nuisibles, l'expérimentation animale et même parfois les animaux de compagnie représentent l'opposition frontale entre les intérêts (donc les droits) des animaux et ceux des hommes. Sur ces questions pratiques, Rodd se montre réformiste, en limitant l'exploitation animale : « l'utilisation d'animaux n'est justifiée que s'il y a une bonne raison de croire, soit que les animaux eux-mêmes en tireront un bénéfice suffisant pour compenser les contraintes et le mal causés par les humains, soit que cette utilisation d'animaux est l'unique moyen de préserver les humains de la mort ou d'un mal significatif. Dans le second cas, nous sommes obligés de faire tout ce que nous pouvons pour réduire au minimum la peine infligée aux animaux » [61]. On peut donc parler dans son cas d'une théorie welfariste des droits.

Le philosophe Bernard Rollin combine également droits des animaux et welfarisme, sans d'ailleurs élaborer de théorie au sens strict. L'intérêt de la notion de droit, explique-t-il, est qu'elle « augmente » celle, plus traditionnelle, de bien-être animal [62]. Elle entoure l'individu d'une barrière protectrice, et est donc plus efficace pour le défendre. Rollin est connu pour avoir introduit la notion aristotélicienne de *telos* animal, qui est la nature intrinsèque de l'animal, le « répertoire normal de pouvoirs et de capacités » [63] qui constituent son identité. Il affirme que les animaux ont le droit d'être traités selon leur *telos*. C'est violer le *telos* des poules, par exemple, que de les enfermer dans des cages si étroites qu'elles ne peuvent pas étendre leurs ailes : le fait que les ailes fassent partie de la nature de la poule lui donne le droit de les utiliser. Rollin est ici proche de l'approche par les capacités que développera Nussbaum et que nous examinerons dans le chapitre suivant.

Le vétérinaire Michael W. Fox, qui utilise aussi la notion de *telos*, en a

une compréhension légèrement différente lorsqu'il la définit comme la « qualité d'être » (*beingness*) de l'animal, « sa nature intrinsèque couplée avec l'environnement dans lequel il est capable de se développer et jouir de la vie » [64]. Violier le *telos* revient dans ce cas à rompre l'harmonie entre l'animal et son environnement. La notion de *telos* est complexe et a donné lieu à de nombreuses interprétations : d'autres la rapportent à l'intégrité de l'espèce, ou à la valeur intrinsèque.

Rollin critique l'expérimentation animale mais il n'appelle pas pour autant à son abolition totale (une « position extrême » qui n'est pas selon lui « socialement viable sur le plan éthique ») [65], ni à celle de l'exploitation des animaux en général, et c'est pourquoi il ne peut pas être considéré comme un abolitionniste.

Notes

[1] Voir E. Utria, *Droits des animaux*, Gagny, Association Droits des Animaux, 2007.

[2] T. Regan, *The Case for Animal Rights*, *op. cit.*, seconde édition, 2004, p. XLI.

[3] Voir les travaux de Suzanne Antoine, Jean-Pierre Marguénaud et la *Revue semestrielle de droit animalier*

[4] Porphyre, *op. cit.*, p. 185-188.

[5] Justinien, *Digeste*, 1.1.1.3.

[6] G. Fox, « To All Sorts of People in Christendom », in R. Preece, *Awe for the Tiger, Love for the Lamb*, Vancouver, University of British Columbia Press, 2002, p. 9, trad. E. Utria

[7] T. Tryon, *The County-Mans Companion*, Londres, 1684.

[8] T. Regan, « Le fondement moral du végétarisme », *Klêsis. Revue philosophique*, n° 16, 2010, en ligne

[9] S. Pufendorf, *Le Droit de la nature et des gens*, I, I, 20, Amsterdam, Pierre de Coup, 1712, p. 19.

[10] E. Utria, *op. cit.*, p. 49.

[11] H. Høffding, *Morale*, Paris, Schleicher Frères et Cie, 1903, p. 218.

[12] R. Dworkin, *Prendre les droits au sérieux*, Paris, puf, 1995.

[13] J. Locke, *Deux traités du gouvernement*, Paris, Vrin, 1997, p. 146.

[14] J.-Y Goffi, « L'utilitarisme, les droits et le bien-être animal », in F. Burgat, R. Dantzer, *Les animaux d'élevage ont-ils droit au bien-être ?*,

Paris, inra, 2001, p. 151.

[15] E. Hardouin-Fugier, « Quelques étapes du droit animalier : Pie V, Schœlcher et Clemenceau », *Pouvoirs*, n° 131, 2009, p. 35.

[16] Voir les articles publiés dans *Le Débat*, n° 108 et 1092000.

[17] É. de Fontenay, « Pourquoi les animaux... », *op. cit.*, p. 149.

[18] S. Sapontzis, « La libération des animaux : ce dont il s'agit, ce dont il ne s'agit pas », *Cahiers antispécistes*, n° 6, mars 1993, en ligne

[19] J. Feinberg, « Les droits des animaux et des générations à venir », *Philosophie*, n° 97, 2008, p. 71.

[20] A. Schopenhauer, *Fondement de la morale*, Paris, Le Livre de poche, 1991, p. 97, et H. Høffding, *Morale*, *op. cit.*, p. 218-219.

[21] J. Maritain, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris, Téqui, 1951, p. 150.

[22] T. Regan, *The Case for Animal Rights*, *op. cit.*, p. 193.

[23] J. Feinberg, *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*, Princeton, Princeton University Press, 1980, p. 177, trad. E. Utria,

[24] P. Giberne, *La Protection juridique des animaux*, thèse pour le doctorat en droit, université de Montpellier, 1931, M.-J. Garnot, *Les Animaux bénéficiaires de libéralités*, thèse de doctorat, Les Presses Bretonnes, 1934, P. Sloterdijk, « Une menace pour l'humanisme ? », *Le Monde des débats*, 26, juin 2001, p. 29.

[25] J. Feinberg, *op. cit.*, p. 194-201.

[26] L. Gompertz, *Moral Inquiries on the Situation of Man and of Brutes*, Londres, Westley and Parrish, 1824.

[27] P. Singer, *La Libération animale*, *op. cit.*, p. 373.

[28] T. Regan, *The Case for Animal Rights*, *op. cit.*, p. 77.

[29] *Ibid.*, p. 97.

[30] *Ibid.*, p. 100.

[31] La définition de Regan diffère de celle donnée dans l'introduction?: pour lui, un patient moral est un être incapable d'agir moralement, mais susceptible de sensations ou de capacités cognitives. Il exclut donc la possibilité d'être à la fois agent et patient moral, contrairement à l'acception commune.

[32] T. Regan, *The Case for Animal Rights*, *op. cit.*, p. 187.

[33] *Ibid.*, seconde édition, 2004, p. xxii.

[34] T. Regan, « Pour les droits des animaux », *op. cit.*, p. 179.

[35] T. Regan, *The Case for Animal Rights*, *op. cit.*, p. 248-249, trad. E. Utria,

[36] T. Regan, « Pour les droits des animaux », *op. cit.*, p. 180.

[37] T. Regan, interview, *Cahiers antispécistes*, 2janvier 1992.

[38] T. Regan, « Pour les droits des animaux », *op. cit.*, p. 162.

[39] G. Francione, *Introduction to Animal Rights*, Philadelphie, Temple University Press, 2000, p. XXVI, trad. E. Utria,

[40] *Ibid.*, p. 8.

- [41] *Ibid.*, p. 8.
- [42] *Ibid.*, p. 156.
- [43] *Ibid.*, p. 93.
- [44] *Ibid.*, p. 100.
- [45] *Ibid.*, p. 100-101.
- [46] L. Brothier, *Ébauche d'un glossaire du langage philosophique*, Paris, Ladrangé, 1863, p. 193.
- [47] E.-P. Engelhardt, *De l'animalité et de son droit*, Paris, Chevalier-Marescq, 1900, p. 86 ; et M.-J. Garnot, *op. cit.*, p. 173-187.
- [48] J.-P. Margénaud, « La personnalité juridique des animaux », *Recueil Dalloz*, 1998, p. 211. Voir aussi les travaux de Suzanne Antoine
- [49] G. Francione, *Introduction to Animal Rights*, *op. cit.*, p. 101.
- [50] A. Linzey, *Animal Rights*, Londres, scm Press, 1976.
- [51] J. G. Lawler, « On the Rights of Animals », *Anglican Theological Review*, 47, 1965, p. 180-190.
- [52] A. Linzey, *Théologie animale*, Nantes, One Voice, 2010.
- [53] Voir par exemple Henry Bolo, *Les Animaux et le devoir chrétien*, Paris, René Haton, 1914.
- [54] *Vegetarian Times*, janvier 1990, p. 60.
- [55] J. Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1997, p. 38.
- [56] M. Rowlands, *Animal Right*, New York, St. Martin's Press, 1998, p. 128, trad. E. Utria,
- [57] *Ibid.*, p. 140.
- [58] *Ibid.*, p. 142.
- [59] *Ibid.*, p. 152.
- [60] S. Wise, *Rattling the Cage*, New York, Perseus, 2000 ; et *Drawing the Line*, *op. cit.*
- [61] R. Rodd, *Biology, Ethics, and Animals*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 175.
- [62] B. Rollin, *An Introduction to Veterinary Medical Ethics*, Ames, Iowa State University Press, 1999, p. 44.
- [63] B. Rollin, « The Moral Status of Animals and Their Use As Experimental Subjects », in H. Kuhse, P. Singer, *A Companion to Bioethics*, Oxford, Blackwell, 1998, p. 413.
- [64] M. W. Fox, « Transgenic Animals: Ethical and Animal Welfare Concerns », in P. Wheale, R. McNally, *The Bio-Revolution*, Londres, Pluto Press, 1990, p. 32.
- [65] B. Rollin, *Science and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 100.

Chapitre VI

Les autres positions

Si les théories des droits des animaux n'épuisent pas le champ de l'éthique animale, c'est parce qu'un certain nombre d'auteurs élaborent des théories en refusant de parler de droits des animaux (leurs théories ne sont pas déontologistes mais utilitaristes par exemple) et que d'autres, parlant ou non de droits, refusent d'élaborer des « théories » à proprement parler, puisqu'ils préfèrent s'appuyer sur l'intuition et la moralité courante.

Dans le premier cas, il faut insister, car on se trompe souvent : Ferry a tort, par exemple, d'écrire que c'est l'utilitarisme qui a « prétendu fonder l'idée d'un "droit des animaux" » [1], comme d'autres font l'erreur de dire que Singer est le « père » du mouvement des droits des animaux. L'utilitarisme, dont Singer est aujourd'hui le plus illustre représentant, est en général mal à l'aise avec le vocabulaire des droits. Cela ne l'empêche pas de réclamer la reconnaissance de droits légaux, comme le faisait déjà Bentham et comme en témoigne *Le Projet grands singes* de Cavalieri et Singer, dont le but est d'étendre aux grands singes trois droits jusqu'ici réservés aux humains (le droit à la vie, la protection de la liberté individuelle et l'interdiction de la torture) [2]. Les utilitaristes parlent parfois de « droits » pour des raisons pratiques, mais ils n'élaborent pas de théories des droits des animaux, contrairement aux auteurs du chapitre précédent.

I. L'utilitarisme de Singer

Peter Singer, professeur de bioéthique à Princeton University, est généralement considéré comme le philosophe vivant le plus influent dans le monde – et l'un des plus controversés. En éthique animale, il est la figure emblématique du mouvement qui porte le nom de son célèbre ouvrage, *Animal Liberation* (1975).

Son point de départ est la thèse de l'égalité animale, que nous avons déjà rencontrée dans les pages précédentes. L'égalité, explique-t-il, est

une « notion morale » : elle n'est pas descriptive mais normative. Lorsque nous disons que tous les humains sont égaux, par exemple, nous ne disons pas qu'ils le sont dans les faits, mais qu'ils doivent l'être. « Il n'y a pas de raison logique qui impose de faire découler d'une différence de fait dans les capacités que possèdent deux personnes une différence quelconque dans la quantité de considération que nous devons porter à la satisfaction de leurs besoins et intérêts. » C'est la base du refus du racisme et du sexisme, « et c'est en fonction de ce principe que le spécisme doit lui aussi être condamné. Si le fait pour un humain de posséder un degré d'intelligence plus élevé qu'un autre ne justifie pas qu'il se serve de cet autre comme moyen pour ses fins, comment cela pourrait-il justifier qu'un humain exploite des êtres non humains ? » [3]

Singer parle alors d'« égalité de considération des intérêts ». Les intérêts se valent : « un intérêt est un intérêt quelle que soit la personne dont il est l'intérêt » [4]. Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, il fait partie de ceux pour qui la capacité de souffrir est une condition nécessaire et suffisante pour avoir un intérêt. L'égalité de considération des intérêts revient donc à dire qu'il faut accorder de la considération à la souffrance d'un être, quelle que soit sa nature, et autant qu'à la souffrance similaire d'un autre être, dans la mesure où les deux sont comparables. Cela signifie qu'il faut accorder autant de considération à la souffrance d'un animal qu'à la souffrance similaire d'un humain.

Il y a alors une série de confusions à ne pas faire. Premièrement, « la thèse de l'égalité animale défend l'égalité de considération des intérêts, et non l'égalité des droits » [5]. Pour Singer, « l'emploi du vocabulaire des droits représente un raccourci politique pratique [...] mais dans l'argumentation en faveur d'un changement radical dans notre attitude envers les animaux, ce langage n'est en rien nécessaire » [6]. La question des droits des animaux, renchérit Frankena, un autre utilitariste, n'est ni « très importante ni [...] substantielle » [7] Singer consacre d'ailleurs un article à expliquer pourquoi « la différence philosophique entre ceux qui, à l'instar de Regan, fondent leur défense des animaux sur la revendication de leurs droits, et ceux qui, comme moi, ne le font pas » est fondamentale [8].

À ce titre, il ne faut pas confondre ceux qui, dans les « droits des animaux », rejettent la deuxième partie seulement, le fait d'attribuer des droits aux animaux, et ceux qui, comme Singer, rejettent la première partie de l'expression, c'est-à-dire le vocabulaire des droits, qu'il soit appliqué aux animaux ou aux humains. Singer pense qu'il est possible (et préférable) de changer le statut moral des individus

concernés sans faire appel au vocabulaire des droits, mais en défendant leurs intérêts. Sa théorie morale est donc une théorie des intérêts, au sens où elle est fondée sur leur prise en compte.

Deuxièmement, il ne faut pas confondre l'égalité de considération et l'égalité de traitement. C'est l'erreur que font, volontairement ou pas, les critiques humanistes qui reprochent à Singer de vouloir traiter les animaux comme des hommes. Ce serait en effet absurde, et ce n'est absolument pas ce qu'il propose. Au contraire, il insiste sur le fait que « le principe d'égalité de considération des intérêts n'exige pas que nous traitions les animaux non humains comme nous traitons les humains » [9]. Pourquoi ? Tout simplement parce que les intérêts des animaux sont différents, et que considérer également des intérêts différents implique des traitements différents. Considérer également les intérêts du cochon et ceux de l'homme, par exemple, n'implique pas d'apprendre à lire au cochon, mais de le « laisser en compagnie d'autres cochons dans un endroit où il y a une nourriture suffisante et de l'espace pour courir librement » [10]. Ce qui condamne de fait l'élevage industriel.

Troisièmement, il ne faut pas non plus confondre l'égalité de considération et l'égalité des vies. Si Singer peut affirmer qu'il faut avoir autant de considération pour la souffrance d'un cochon que pour celle, comparable, d'un homme, c'est parce que cette souffrance est indépendante des autres caractéristiques qui distinguent ces deux êtres. Si l'on enfonce le même couteau dans la cuisse d'un homme et dans celle d'un cochon, le fait que l'homme soit globalement plus intelligent, rationnel et cultivé que le cochon n'affectera pas la nature de sa souffrance. On ne peut donc pas dire que la souffrance du cochon compte moins que celle de l'homme parce qu'il ne possède pas l'une de ces qualités intellectuelles.

En revanche, lorsqu'il s'agit non plus de faire souffrir mais de tuer, ces autres caractéristiques dont la souffrance est indépendante entrent en ligne de compte. Elles n'affectent pas la souffrance mais affectent la vie. Singer pense que « la vie d'un être possédant la conscience de soi, capable de penser abstraitement, d'élaborer des projets d'avenir, de communiquer de façon complexe, et ainsi de suite, a plus de valeur que celle d'un être qui n'a pas ces capacités » [11].

Cette distinction peut se vérifier par le dilemme suivant. Vous êtes dans la position de faire cesser une douleur semblable soit chez un humain normal, soit chez un humain lourdement handicapé mental, mais pas les deux. Pouvez-vous choisir ? Probablement pas, ou alors arbitrairement, puisque vous estimez que les deux ont un intérêt égal

à ne pas souffrir. Le fait que l'un des deux sujets soit moins intelligent, rationnel et cultivé que l'autre ne le rend pas moins sensible à la douleur et n'entre donc pas en ligne de compte.

Si maintenant vous êtes dans la position de choisir entre sauver la vie de l'un ou de l'autre, mais pas les deux, vous choisirez probablement de sauver celle de l'humain normal, estimant qu'il a un intérêt supérieur à vivre, puisque les caractéristiques qu'il possède et qui manquent à l'autre (la rationalité, la conscience de soi, la capacité de penser abstraitement) lui permettent d'élaborer des projets d'avenir et de les réaliser. En d'autres termes, si vous sacrifiez l'humain lourdement handicapé mental, vous ne lui ôtez « que » la vie. Si vous sacrifiez l'humain normal, vous lui ôtez la vie et son potentiel d'accomplissement. Il y a alors une perte supplémentaire.

Cela répond à l'objection fameuse du meurtre indolore, formulée par exemple par Nozick : « l'analyse utilitariste considérerait-elle comme acceptable de tuer les animaux de façon indolore ? Serait-il acceptable [...] de tuer les gens sans douleur, de nuit, pourvu qu'on ne l'annonce pas auparavant ? » [12]. Tuer de manière indolore un individu (animal humain ou pas) peut-il se justifier par le fait d'en faire naître un autre, comme on le fait dans l'élevage ? Non, répond Singer, si l'individu en question a une préférence à vivre : « tuer un individu qui préfère continuer à vivre n'est pas justifié par le fait de créer un nouvel individu doté d'une préférence de continuer à vivre ». En revanche, le problème ne se pose pas pour « les cas dans lesquels les individus n'ont pas de préférence de continuer à vivre », c'est-à-dire ceux dont la vie est tellement misérable qu'ils ont perdu tout intérêt à vivre et « ceux qui sont incapables d'avoir de telles préférences parce qu'ils ne sont pas conscients et par conséquent incapables de concevoir leur propre vie comme soit se continuant, soit arrivant à sa fin » [13]. C'est précisément ce qui justifie sa défense de l'euthanasie.

Appliquée à la question de nos relations avec les animaux, cette conclusion signifie « en général que s'il nous faut choisir entre la vie d'un être humain et celle d'un autre animal nous devons sauver celle de l'humain ; mais il peut y avoir des cas particuliers où l'inverse sera vrai, quand l'être humain en question ne possède pas les capacités d'un humain normal » [14]. Singer juge la vie qui vaut le plus la peine d'être vécue en fonction des caractéristiques de l'individu et non de son appartenance à une espèce, parce qu'il est antispéciste, ou ce que Rachels appelait tout à l'heure individualiste moral, et identifie la moralité à l'impartialité – s'inspirant sur ce point de Richard Hare, dont il fut l'élève à Oxford.

David DeGrazia arrive à la même conclusion lorsqu'il demande : « la mort nuit-elle davantage à certains animaux sensibles (dont les humains) qu'à d'autres ? ». Il y répond par l'affirmative et en déduit qu'il faut rejeter l'égalitarisme qui n'accepte pas « que les humains normaux perdent davantage, lorsqu'ils meurent, que les poissons, les amphibiens et les reptiles par exemple » [15]. Cet égalitarisme, auquel s'opposent Singer, DeGrazia et de nombreux autres auteurs, est celui défendu par Joan Dunayer par exemple [16].

On notera que, chez Singer et les utilitaristes en général, la vie n'a pas de valeur intrinsèque. « Un organisme doit être plus que seulement vivant pour avoir un droit de continuer à vivre, explique par exemple Frankena. Sa vie doit avoir, ou être capable d'avoir, certaines autres qualités, comme la conscience, le plaisir, etc. » [17]. La vie en tant que telle n'est rien d'autre que le support, le réceptacle des capacités qui, elles, produisent l'intérêt à vivre.

En l'occurrence, les « êtres rationnels et conscients d'eux-mêmes comme des entités distinctes qui possèdent un passé et un futur » sont des *personnes*. Selon cette définition, les humains ne sont pas tous des personnes (il existe des cas marginaux) et certains animaux sont des personnes. Par conséquent, et parce que « prendre la vie de personnes est en soi plus grave que prendre la vie de non-personnes [...], il semble donc, par exemple, que tuer un chimpanzé est pire que tuer un être humain qui, du fait d'un handicap mental congénital, n'est pas et ne sera jamais une personne » [18]

Quant aux animaux qui ne sont pas des personnes, Singer, qui est welfariste, n'a pas d'objection de principe au fait de les élever pour les tuer, s'il était possible de le faire sans produire aucune souffrance. Le problème est précisément qu'il doute que cet objectif soit réalisable et économiquement viable dans nos sociétés. S'il défend malgré tout le végétarisme, c'est parce que sa théorie éthique est à « deux niveaux » (l'utilitarisme à deux niveaux a été théorisé par son maître Richard Hare) : le premier niveau, intuitif, est celui de l'utilitarisme de la règle ; le second, critique, est celui du calcul classique des coûts et des bénéfices qui permet de déterminer les règles du premier niveau. Le végétarisme chez Singer se situe au niveau intuitif, et il est donc posé comme un principe : « au niveau de la morale pratique, il vaudrait mieux rejeter en bloc l'abattage des animaux pour en faire des aliments, sauf dans les cas de survie [...]. [L]e mieux est sans doute de poser comme principe simple qu'il faut éviter de les tuer pour en faire des aliments » [19].

II. L'approche par les capacités de Martha Nussbaum

La philosophe américaine Martha Nussbaum a développé dans les années 1980 avec le prix Nobel d'économie Amartya Sen une « approche par les capacités » (*capabilities approach*) permettant d'évaluer le bien-être humain. Sen explique que l'idée de capacité « représente les diverses combinaisons de fonctionnement que la personne peut accomplir » et qu'elle est « un ensemble de vecteurs de fonctionnements qui indique qu'un individu est libre de mener tel ou tel type de vie » [20]. Cette idée a inspiré la création de l'indice onusien de développement humain.

Plus récemment, Nussbaum a appliqué cette approche néoaristotélicienne aux animaux. Elle commence par écarter les autres théories, que nous avons rencontrées dans les pages précédentes : le néocontractualisme kantien (théorie des devoirs indirects affirmant que les devoirs que nous avons l'impression d'avoir envers les animaux sont en réalité des devoirs envers l'humanité), le néocontractualisme rawlsien (théorie des devoirs directs affirmant que nous avons envers les animaux des devoirs de compassion et d'humanité), et l'utilitarisme. Elle reproche notamment à l'utilitarisme des préférences de Singer, qui définit la préférence comme un choix conscient, de n'avoir rien à dire sur « les privations dont l'animal ne prend jamais conscience en tant que telles », comme les mauvaises conditions de vie auxquelles il est habitué, faute de connaître ou de pouvoir imaginer des conditions meilleures. Le fait que les animaux « ne sauront jamais que leur manière de vivre n'est pas celle qui était la plus susceptible de les épanouir » ne fait pas moins de cette manière de vivre, selon Nussbaum, une privation [21].

Elle introduit ensuite l'approche par les capacités, qui est basée sur l'intuition morale que certaines formes de vie, parce qu'elles possèdent des besoins et des capacités, ont une dignité (d'où la notion de dignité humaine, qui est le point de départ de l'approche par les capacités dans la sphère humaine) qui exige que l'on satisfasse ces besoins et que l'on permette à ces capacités de se déployer de la manière la plus riche possible. En d'autres termes, pour avoir une vie épanouie, un être doit pouvoir satisfaire ses besoins et jouir de ses capacités.

Nous avons le devoir, estime Nussbaum qui assume son « paternalisme », de promouvoir l'épanouissement des animaux sur la vie desquels nous avons un impact – ce qui n'exclut pas les animaux sauvages : « il

ne sert à rien de dire que nous devrions laisser les tigres s'épanouir d'une manière qui leur est propre, étant donné que les activités humaines affectent partout dans le monde les possibilités qu'ont les tigres de s'épanouir » [22]. Si nous avons ce devoir, ce n'est aucunement par compassion, mais pour une question de justice, parce que « les animaux ont droit au fonctionnement d'une grande variété de leurs capacités, celles qui sont le plus essentielles à une vie épanouie, une vie digne de la dignité de chaque créature » [23].

Nussbaum dresse alors une liste de dix capacités. La première est la vie : « tous les animaux ont le droit de poursuivre leur vie, qu'ils aient un intérêt conscient à le faire ou pas » – ce qui condamne la chasse et l'industrie de la fourrure, mais n'exclut pas l'euthanasie des animaux souffrants (au nom toujours d'un « paternalisme modéré et respectueux »). Quant au fait de tuer les animaux pour les manger, elle partage l'approche utilitariste et welfariste rejetant l'élevage industriel sans exclure la consommation « des animaux qui ont été élevés en plein air et qui sont tués de manière réellement indolore après avoir mené une vie saine ». La deuxième capacité est la santé physique : le droit des animaux à une vie saine conduit selon elle à une criminalisation des traitements cruels et de l'abandon, ainsi qu'à un durcissement des lois existantes (et non appliquées) dans les industries alimentaires et les zoos notamment.

Vient ensuite l'intégrité physique : les animaux ont le droit de ne pas subir de violation de leur intégrité physique, que ce soit sous la forme d'une agression « ou de toute autre forme de tort (occasionnant de la souffrance ou pas) ». Elle condamne ici les mutilations des animaux de compagnie, comme l'ablation des griffes du chat, au motif qu'« une telle pratique empêche les chats de s'épanouir d'une manière qui leur est propre, quand bien même cette opération pourrait être indolore et ne causer aucune douleur ultérieurement ». Puis les sens, l'imagination et la pensée : Nussbaum demande des lois garantissant l'accès des animaux « à des sources de plaisir, telle que la liberté de se mouvoir au sein d'un environnement qui stimule et flatte les sens », ce qui implique la condamnation de nombreuses conditions de captivité. Les autres capacités sont les sentiments (les animaux ont « le droit de vivre une vie leur donnant l'opportunité de développer des liens affectifs avec les autres »), la raison pratique (la protection de la « capacité de se fixer des objectifs, d'élaborer des projets et d'organiser sa vie », dans les cas où elle existe), la capacité d'avoir des relations mutuellement gratifiantes avec l'homme et les autres espèces, le jeu et le contrôle de son propre environnement [24].

Ces propositions, nous l'avons noté dans le deuxième chapitre, ne

s'appuient pas sur l'antispécisme. Elles ne s'appuient pas non plus sur une théorie des droits, en dépit du vocabulaire employé, qui peut prêter à confusion.

III. L'intuition et la moralité courante

L'intuitionnisme n'est pas un courant qui existe en tant que tel en éthique animale, mais le label que nous utilisons pour regrouper un ensemble disparate de théoriciens qui ont en commun d'accorder une place essentielle à l'intuition, contre les approches par la justice basées sur la rationalité (voire même le calcul mathématique dans le cas de l'utilitarisme), qui réduisent le problème à des questions de justice, de droit et d'égalité. De ce point de vue, certaines des positions que nous avons déjà rencontrées peuvent être considérées comme intuitionnistes : l'éthique du *care* et, plus largement, l'éthique de la vertu.

L'intuition est une connaissance immédiate, un jugement qui semble incontestable et qui n'est pas le résultat indirect d'une démonstration mais une évidence dont l'esprit est directement frappé. Les utilitaristes refusent d'y voir autre chose qu'un préjugé et d'y accorder une quelconque valeur. Nos intuitions ne sont pas fiables, explique Singer, qui rappelle que, durant la majeure partie de l'histoire de l'humanité, le sexisme (l'infériorité de la femme) était intuitif. Le spécisme aussi est intuitif, comme le reconnaît Zamir, l'humanisme aussi, et une bonne partie des théories en éthique animale consistent précisément à s'arracher de nos intuitions communes. L'antispécisme n'est pas autre chose qu'un raisonnement qui tente de réfuter une intuition.

Cela ne signifie pas, toutefois, que ces auteurs qui affirment que nous ne pouvons pas avoir confiance en nos intuitions n'en utilisent jamais. On notera par exemple que toutes les approches par la justice sont basées sur l'intuition morale fondamentale qu'il faut traiter de manière similaire les cas similaires (ce que certains auteurs appellent le principe de justice). Les déontologistes ont souvent recours à des intuitions, notamment dans leurs réfutations de l'utilitarisme, en particulier l'intuition qu'il est mal de tuer.

Regan accorde effectivement un rôle important aux intuitions morales dans sa théorie des droits des animaux. Il évalue les principes moraux des uns et des autres en fonction de leur conformité avec ce qu'il

appelle nos intuitions « réfléchies », ou croyances bien pesées : « Toutes choses étant égales par ailleurs entre deux principes moraux concurrents (c'est-à-dire, en supposant que les deux principes aient une portée, une précision et une consistance égales), le principe qui correspond le mieux à nos intuitions réfléchies doit être préféré, du point de vue rationnel » [25]. Carruthers reproche d'ailleurs à sa théorie de n'être rien d'autre qu'une « forme d'intuitionnisme sophistiqué » [26]. Francione aussi peut être visé par cette critique puisque, comme Regan, il pratique le critère de la conformité avec nos intuitions pour départager des positions morales concurrentes [27].

En réalité, pour les mêmes raisons qui nous conduisaient à la fin du chapitre IV à nuancer l'opposition entre justice et compassion, il est naïf de croire que le raisonnement moral peut être totalement purgé des intuitions. La question n'est pas de savoir si elles sont ou non présentes, mais si elles sont ou non fiables. Les intuitionnistes sont alors ceux qui assument leur rôle, voire soulignent leur importance, et ne font pas de leur fiabilité un problème rédhibitoire.

L'intuitionnisme n'est donc pas en tant que tel incompatible avec les théories des droits, ou avec l'idée de théorie en général, comme en témoignent les déontologistes qui développent des théories des droits des animaux en se basant sur des intuitions morales. Ce qui nous intéresse ici sont les positions antithéoriques, en ce sens que les intuitions sur lesquelles elles se fondent relèvent de la moralité courante, celle de tous les jours, du sens commun, et n'exigent donc pas de construction abstraite élaborée.

Dans l'histoire de l'éthique animale, de nombreux auteurs ont fondé leur position sur ce « sentiment intérieur », qui dictait par exemple à Gavoty de Berthe en 1776 de ne pas tuer les bêtes pour les manger. « Il n'est pas question ici de savoir et d'approfondir si les bêtes ont une âme », expliquait-il, nul besoin d'un raisonnement élaboré, de cette « orgueilleuse philosophie », pour *sentir* qu'il est mal de détruire les animaux sauf en cas de nécessité absolue et de légitime défense. C'est le « droit naturel » qui nous l'enseigne [28]. Tous les auteurs qui invoquent le droit naturel, depuis l'antiquité jusqu'à Regan, peuvent en réalité être considérés comme des intuitionnistes puisque ce droit n'est autre qu'une intuition morale.

Jürgen Habermas peut également être considéré comme un intuitionniste lorsqu'il invoque « nos intuitions morales [qui] parlent un langage sur lequel on ne peut pas se méprendre. Nous sentons de manière infaillible qu'éviter la cruauté à l'égard de toutes les créatures capables de souffrir n'est pas seulement ordonné pour des raisons

d'opportunité, pas non plus au nom de notre vie bonne, mais l'est moralement ». Le devoir moral est ici une conviction intime : nous nous *sentons* obligés catégoriquement envers les animaux, explique Habermas, qui parle de « commandement » de ne jamais les maltraiter. Cette intuition est chez lui limitée à la souffrance : elle « ne comprend pas – à l'instar de ce qui se passe avec les hommes – le devoir ultérieur de respecter leur vie, c'est-à-dire de ne pas les tuer » [29].

Aujourd'hui, une partie non négligeable des acteurs de l'éthique animale n'ont pas pour but de construire une théorie normative ou un système moral parfaitement cohérent. Steve Sapontzis et Stephen Clark sont deux d'entre eux, qui appartiennent à la tradition de l'éthique de la vertu. Ce que propose Sapontzis, par exemple, n'est pas de bâtir « une nouvelle éthique systématique de libération animale [mais] de développer quelques préoccupations morales de tous les jours qui, si on les examine d'un œil impartial, indiquent que libérer les animaux est ce que (moralement) nous devrions faire ». Pour ce faire, il pose trois objectifs de ce qu'il appelle la moralité quotidienne : « développer notre caractère moral, de façon à ce que nos actions se fondent sur la compassion, le respect, le courage et autres vertus morales ; à la fois réduire la souffrance dans la vie et par ailleurs rendre celle-ci plus plaisante et plus satisfaisante ; assurer que les biens, opportunités, punitions et récompenses soient distribués équitablement ». Puis il se demande si la libération animale permet d'accomplir ces objectifs [30].

Clark procède autrement. Puisant à trois sources – l'aristotélisme, le néoplatonisme et le scepticisme – qui selon lui s'unissent dans la tradition chrétienne, il est convaincu que la moralité « ne peut pas être entièrement systématisée » [31], suivant en cela Aristote à qui il avait consacré son premier livre. Il renvoie dos à dos l'utilitarisme de Singer et le déontologisme de Regan, pour défendre une approche basée sur l'éthique de la vertu.

Plutôt que d'élaborer une théorie, il préfère dénoncer les arguments que l'homme utilise habituellement pour justifier son exploitation des animaux, et qui reposent sur un « mythe rationaliste ». Il le fait du point de vue du sens commun et avec un certain cynisme, comme en témoigne cette formule habile : « Nous sommes absolument meilleurs que les animaux parce que nous sommes en mesure de donner de la considération à leurs intérêts : par conséquent, nous ne le ferons pas. » [32]

Clark se base sur ce qu'il appelle un principe minimal, une intuition

tellement simple qu'elle est accessible à tous : « quel que soit ce qui est vrai, qu'il y ait des dieux ou seulement des atomes, que les hommes soient vraiment supérieurs aux animaux non humains ou pas, [...] il y a au moins une chose qui ne peut pas être vraie, c'est qu'il serait correct d'être la cause d'un mal évitable » [33]. En d'autres termes, il n'est pas nécessaire d'être un expert en éthique animale pour savoir que certains comportements sont mauvais : « Ceux qui battent les chiens à mort font quelque chose que la société devrait condamner sans attendre de savoir si le chien a des droits abstraits et métaphysiques. » [34]

L'acceptation du principe minimal selon lequel *il est mal de causer un mal évitable* conduit nécessairement, selon lui, au rejet immédiat de l'alimentation carnée et de la plupart de la recherche biomédicale. Il considère le végétarisme comme un « gage de dévotion morale », une condition *sine qua non* pour pouvoir s'indigner de la chasse, de la fourrure, de la corrida, et de toutes les autres activités problématiques, car « manger de la chair, dans les circonstances actuelles, est une gloutonnerie aussi vaine que n'importe laquelle de ces pratiques. Ceux qui mangent encore de la chair quand ils pourraient faire autrement ne peuvent prétendre être de sérieux moralistes » [35].

Le principe minimal sur lequel il se base est certainement intuitif, et il serait difficile de trouver quelqu'un pour contester qu'il soit mal de causer un mal évitable. Le problème est qu'il ne vaut que dans la situation idéale où l'agent confronté au mal peut effectivement éviter de le causer. Dans le monde réel, parce que les intérêts des uns entrent en conflit avec ceux des autres, il peut arriver qu'éviter de causer un mal à une personne en cause à une autre, et *vice-versa*, et donc que le mal soit inévitable. « Ce n'est jamais la lutte entre le bien et le mal, disait à juste titre Raymond Aron, c'est le préférable contre le détestable » [36]. Ce qui signifie, d'un point de vue réaliste, que l'éthique dont on parle est celle du moindre mal. En l'occurrence, l'agent ne doit pas choisir entre causer un mal ou ne pas le faire, mais savoir à qui causer un mal et pourquoi. C'est pour cette raison que Sumner trouve le principe minimal de Clark mal formulé et qu'il le comprend plutôt comme l'interdiction d'un mal non pas évitable mais gratuit, non nécessaire, excessif ou déraisonnable [37].

D'autres s'appuient sur des intuitions morales similaires. Bernstein, par exemple, bâtit sa position sur un « principe de souffrance gratuite » qui s'exprime de la manière suivante : « il est moralement mal de causer intentionnellement (ou de permettre que soit causé) une douleur ou souffrance gratuite sur un autre individu innocent » [38]. Encore une fois, le principe semble évident en tant que tel, mais les

problèmes surgissent lorsqu'on cherche à l'appliquer : qu'est-ce qu'une souffrance « gratuite » ? Qu'est-ce qu'un individu « innocent » ? Et n'y a-t-il pas des situations où causer un petit mal permet un plus grand bien et où s'abstenir de le causer au nom de l'un de ces principes minimaux aurait l'effet pervers de causer un plus grand mal ? Comment la formule de Clark, par exemple, rend-elle compte du fait qu'il est moral d'amputer la jambe d'une personne pour sauver sa vie ? Le mal qu'on lui cause en l'amputant est théoriquement évitable, mais au prix d'un mal plus grand.

Le point faible de ces approches basées sur l'intuition et la moralité courante se trouve donc dans la tentation de formuler un principe minimal, une intuition fondamentale sur laquelle reposerait tout le reste, tout en faisant l'économie d'une théorie complexe qui serait pourtant nécessaire pour la justifier. Ce genre d'entreprise ne résiste généralement pas au test de la réalité et s'avère donc au final relativement peu utile.

Notes

- [1] L. Ferry, « L'homme est-il un loup pour l'animal ? », *Le Point*, 6 avril 2001.
- [2] P. Cavalieri, P. Singer, *Le Projet grands singes*, Nantes, One Voice, 2003.
- [3] P. Singer, *L'Égalité animale expliquée aux humaines*, Lyon, tahin party, 2007, p. 13-15.
- [4] P. Singer, *Questions d'éthique pratique*, op. cit., p. 32.
- [5] P. Singer, *L'Égalité animale...*, op. cit., p. 19.
- [6] P. Singer, *La Libération animale*, op. cit., p. 38.
- [7] W. Frankena, op. cit., p. 119.
- [8] P. Singer, « Libération animale ou droits des animaux ? », in H.-S. Afeissa et J.-B. Jeangène Vilmer (dir.), op. cit., p. 138.
- [9] *Ibid.*, p. 143.
- [10] P. Singer, *La Libération animale*, op. cit., p. 35.
- [11] *Ibid.*, p. 55.
- [12] R. Nozick, *Anarchie, État et utopie*, Paris, puf, 1988, p. 62.
- [13] P. Singer, « Animal Liberation or Animal Rights », *The Monist*, 70:3, 1987, p. 9.
- [14] P. Singer, *La Libération animale*, op. cit., p. 56.

- [15] D. DeGrazia, *Taking Animals Seriously*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 251.
- [16] J. Dunayer, *Animal Equality*, Derwood, Ryce, 2001, et *Speciecism*, Derwood, Ryce, 2004.
- [17] W. Frankena, *op. cit.*, p. 123.
- [18] P. Singer, *Questions d'éthique pratique*, *op. cit.*, p. 120.
- [19] *Ibid.*, p. 135.
- [20] A. Sen, *Repenser l'inégalité*, Paris, Seuil, 2000, p. 66.
- [21] M. Nussbaum, « Par-delà la “compassion” et l’“humanité” », *op. cit.*, p. 237.
- [22] *Ibid.*, p. 254-255.
- [23] M. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, *op. cit.*, p. 351 et 392.
- [24] M. Nussbaum, « Par-delà la “compassion” et l’“humanité” », *op. cit.*, p. 258-263.
- [25] T. Regan, *The Case for Animal Rights*, *op. cit.*, p. 134, trad. E. Utria,
- [26] P. Carruthers, *The Animals Issue*, *op. cit.*, p. 21.
- [27] G. Francione, *Introduction to Animal Rights*, *op. cit.*, p. XXXV.
- [28] J.-F. Gavoty de Berthe, *op. cit.*, p. 63-67.
- [29] J. Habermas, *De l'éthique de la discussion*, Paris, Le Cerf, 1992, p. 194-198.
- [30] S. Sapontzis, « oralité de tous les jours et droits des animaux », *Cahiers antispécistes*, n° 3, avril 1992, en ligne
- [31] S. Clark, *The Moral Status of Animals*, Oxford, Clarendon Press, 1977, p. 187.
- [32] *Ibid.*, p. 108.
- [33] *Ibid.*, p. xiii.
- [34] S. Clark, dans un dépliant de la rspca, *On the side of the Animals*
- [35] S. Clark, *The Moral Status of Animals*, *op. cit.*, p. 45, trad. E. Utria,
- [36] R. Aron, *Le Spectateur engagé*, Paris, Julliard, 1981, p. 289-290.
- [37] L. W. Sumner, compte rendu du livre de Clark, *Dialogue*, 17:3, 1978, p. 572.
- [38] M. Bernstein, *Without a Tear*, Urbana, University of Illinois Press, 2004, p. 7.

Conclusion

On aura compris, en lisant les pages précédentes, que ce qui est souvent caricaturé par ses détracteurs comme « le courant animaliste » ou « animalitaire » est en réalité un domaine de recherche complexe et riche – qui donne lieu aujourd’hui à des milliers de publications et, dans le monde anglophone au moins, à des enseignements toujours plus nombreux et populaires dans les universités. Un domaine divisé, également, par plusieurs lignes de failles, selon qu’on se dise ou non antispéciste, qu’on veuille abolir l’exploitation animale ou seulement la réformer (et, pour ceux qui veulent l’abolir, qu’on pense pouvoir le faire graduellement ou seulement d’un seul coup), que l’on s’appuie sur la justice ou la compassion, que l’on défende ou non une théorie des droits des animaux, que l’on se fie ou pas à nos intuitions morales, ou même que l’on élabore une théorie quelconque ou que l’on préfère s’en remettre à la moralité courante.

L’ensemble de ces réflexions, qui utilisent des moyens divers et aboutissent à des conclusions parfois opposées, partagent toutefois la même indignation face à la violence dont sont victimes les animaux. Et, à l’exception de certaines positions abolitionnistes, toutes ces approches ne sont pas incompatibles. On peut pour cette raison se revendiquer du pragmatisme et appliquer utilement cette méthode philosophique américaine, fondée par Peirce, James et Dewey, à la question du statut moral de l’animal [\[1\]](#).

Le pragmatisme a une nature pluraliste et conciliante. Il implique le dépassement de toute disjonction exclusive – utilitarisme/déontologisme, welfarisme/abolitionnisme, justice/compassion, raison/intuition – qui représente le stade infantile de la philosophie. N’étant pas coulé dans des principes immuables, il s’adapte aisément aux circonstances et aux pratiques changeantes. Visant l’action dans la société, il ne fournit pas des règles à suivre pour guider la pratique, mais encourage plutôt un regard critique sur nos habitudes – comme le fait l’approche argumentative qui démonte les sophismes que nous utilisons quotidiennement pour justifier l’exploitation des animaux.

Le pragmatisme n’est pas encore un courant bien développé en éthique animale, mais il est l’une des conditions de sa réussite, c’est-à-dire de sa capacité à faire sortir le débat des tours d’ivoire universitaires, pour le porter dans l’arène de la cité.

Notes

[1] A. Light, E. McKenna, *Animal Pragmatism*, Bloomington, Indiana University Press, 2004.